8°. H. lit. u. 109.
(29) ~~(17)~~
Geschichte

<36603667430017 S

<36603667430017

Bayer. Staatsbibliothek

Hlit U 109 (29

~~Hist lit. Encyclop. 133.~~

Bd 6

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Geſchichte
der
neuern Philoſophie
seit der Epoche der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften.

Von

Johann Gottlieb Buhle,
Ruſſiſch=Kayſerlichem Hofrathe und Profeſſor zu Moſkwa.

Sechster Band.

Göttingen,
bey Johann Friedrich Röwer.
1804.

Geſchichte
der
Künſte und Wiſſenſchaften
seit der Wiederherſtellung derſelben bis an das Ende des achtzehnten Jahrhunderts.

Von
einer Geſellſchaft gelehrter Männer
ausgearbeitet.

Sechste Abtheilung.
Geſchichte der Philoſophie

von
Johann Gottlieb Buhle.

Sechster Band.

Göttingen,
bey Johann Friedrich Röwer.
1804.

Geſchichte
der
neuern Philoſophie
ſeit der
Epoche der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften.

Sechster Band.

Erſte Abtheilung.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Geſchichte
der
neuern Philoſophie
seit der
Epoche der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften.

Viertes Hauptſtück.

Geſchichte der neuern Philoſophie während des achtzehnten Jahrhunderts bis auf Kant.

Achtzehnter Abſchnitt.

Geſchichte der Theorie der Statswirthſchaft in England.
Fortſetzung.

Im zweyten Theile des vorhergehenden fünften Bandes der Geſchichte der neueren Philoſophie habe ich die Theorie der Statswirthſchaft ausführlich dargeſtellt, wie ſie von den beyden berühmteſten Britiſchen Schriftſtellern in dieſem Fache, David Hume und Adam Smith, in ihren Werken vorgetragen iſt. Eine ausführlichere Darſtellung derſelben war gewiſſermaßen hiſtoriſch nothwendig, weil hier zuerſt die richtigen Grundſätze der Stats-

wirthſchaft aufgeſtellt, entwickelt und erwieſen ſind, und die gleichzeitigen und ſpätern politiſchen Schriftſteller in dieſen im Weſentlichen mit ihnen zuſammenſtimmen, und nur in der Ausdehnung derſelben, in der Anwendung auf beſondre Gegenſtände, in den Folgerungen, in der weiteren Auseinanderſetzung einzelner Materien, ſich von ihnen unterſchieden. Es iſt auch nicht wohl möglich, einer philoſophiſchen Theorie der Statswirthſchaft die erfoderliche Klarheit zu geben ohne eine größere Umſtändlichkeit, weil die Grundſätze einer Rechtfertigung aus der oft ſehr ſchwierigen verwickelten Beſchaffenheit der Gegenſtände und ihrer Verhältniſſe, wo ſich die wahren Urſachen und Wirkungen leicht verkennen laſſen, oder doch wenigſtens einer Erläuterung durch Beyſpiele, bedürfen.

Faſt zugleich mit Adam Smith ſchrieb der Baronet James Stevart ſeine Unterſuchungen über die Principien der Statsökonomie *). Er war ein gelehrter durch philoſophiſche Studien, durch Reiſen, und aufmerkſame Beobachtung des innern politiſch-ökonomiſchen Zuſtandes ſowohl ſeines Vaterlandes, als der cultivirteſten Europäiſchen Völker, zur Aufklärung ſeines Sujets fähiger Kopf. An Scharfſinn und Tiefſinn, an Originalität und Neuheit der Anſicht überhaupt, wurde er von ſeinem Zeitgenoſſen übertroffen; aber er kante manche zur Statswirthſchaft gehörige Partieen genauer, und drang tiefer

*) An Inquiry into the principles of political oeconomy: being an Eſſay on the Science of domeſtic policy in free nations. In which are particularly conſidered Population, Agriculture, Trade, Induſtry, Money, Coin, Intereſt, Circulation, Banks, Exchange, Public Credit, and Taxes. By Sir *James Stevart*, Bart. In two volumes. London 1767. 4.

tiefer in das Detail derſelben ein, als jener that und thun konte. Sein Ideengang iſt regelmäßiger, und noch ſyſtematiſcher. Seine Schreibart iſt zwar weitläufiger, und hat weniger Annehmlichkeit, als die Schreibart des Smith; aber ſie empfiehlt ſich dagegen durch eine ungleich größere Deutlichkeit.

Die Aufmerkſamkeit Stevart's iſt vorzüglich auf folgende Hauptpuncte gerichtet, als ob ſie ihm Hume in ſeinen Verſuchen vorgezeichnet hätte: Bevölkerung, Ackerbau, Handel, Induſtrie, Geld, Münze, Zinſen, Geldumlauf, Bank, öffentlicher Credit und Taxen. Nach dieſen Hauptpuncten iſt ſein Werk abgetheilt.

Das erſte Buch betrifft die Bevölkerung und den Ackerbau. Stevart handelt hier von dem Begriffe eines Stats und einer Statsverfaſſung überhaupt; von dem Geiſte eines Volks; von den Maximen und natürlichen Urſachen, welche die Bevölkerung vermehren, und was die Fortpflanzung der Menſchen für Wirkungen habe, in Ländern, wo ſich die Menſchenzahl nicht vermehrt; auf welche Art, und nach welchen Maximen und politiſchen Urſachen der Ackerbau zur Vergrößerung der Volksmenge beyträgt, und wie die Bedürfniſſe der Menſchen ihre Vermehrung befördern. Dann geht er über zur Entwickelung der Folgen, welche die Sclaverey für die Vermehrung und Arbeit eines Volkes hat; er zeigt, welches Verhältniß der Einwohner eines Landes nothwendig ſey, um zu beſtimmen, wie viele ſich dem Ackerbaue mit Nutzen für das Ganze widmen müſſen oder können, wie viel hingegen ſich jeder anderen Beſchäfftigung überlaſſen dürfen; nach was für Principien ſich die Vertheilung der Mit-

glieder einer Nation in Landgüter, Dörfer, Flecken, kleinere und größere Städte richtet; was für Folgen aus der Abſonderung der beyden Hauptclaſſen eines Volks, der Landbauer und Freymänner, in Anſehung ihrer Wohnungen entſpringen, worauf die Abtheilung der Einwohner in Stände beruhe, und was die Beſchäfftigungen derſelben auf ihre Vervielfachung für Einfluß haben. Endlich zeigt er die großen Vortheile, welche eine wohl überdachte und geordnete Theorie der Statswirthſchaft, eine gründliche Kenntniß der Thatſachen, worauf es ankomt, verbunden mit einer ihr entſprechenden Handlungsweiſe der Regierung, für die Bevölkerung habe; wiefern eben deßwegen unter andern gemeine Liſten der Gebohrnen, Verheyratheten, Verſtorbenen jeder Claſſe der Einwohner, in den neuern Staten nöthig ſeyen; wie auch die Beförderung des Ackerbaus und der Bevölkerung übertrieben werden könne; warum es ſehr volkreiche Länder gebe in Vergleichung mit andern weniger volkreichen, bey denen doch dieſelben guten Statseinrichtungen in Hinſicht auf dieſen Zweck ſtatt finden; auf welche Art und in welcher Proportion Ueberfluß oder Mangel ein Volk afficiren; die Urſachen und Wirkungen der hohen Bevölkerung eines Landes; ob und wiefern die Einführung der Maſchinen in die Manufacturen dem Intereſſe eines Stats und der Bevölkerung nachtheilig ſey.

Ich ſchränke mich hier darauf ein, bloß die von Stevart gezogenen Reſultate jene Materie angehend auszuheben *): 1) Bevölkerung und Ackerbau ſind und waren in allen Zeiten die Baſis der politiſchen Oekonomie. Sie ſind mit einander in ihren Urſachen und

*) *Stevart* Vol. I. p. 149 ſq.

und Wirkungen unzertrennlich verknüpft, und müſſen daher auch in ihrer gegenſeitigen Beziehung unterſucht werden. Das erſte Princip der Bevölkerung aber iſt Zeugung; das andere ſind Nahrungsmittel; jene gewähren den Menſchen Daſeyn und Leben; dieſe erhalten es ihnen. Da die freywilligen Erzeugniſſe der Erde eine beſtimte Quantität haben, ſo kann auch die Menſchenmenge, die auf der Erde zu leben vermag, nie über eine beſtimte Zahl ſteigen. Arbeit iſt eine Methode, die Erzeugniſſe der Natur zu vermehren, und nach Maaßgabe der Vermehrung derſelben kann auch die Menſchenzahl wachſen.

Hieraus fließt: 2) Die Zahl der Menſchen kann immer nur in Proportion mit den Erzeugniſſen der Erde ſtehen, und dieſes Verhältniß iſt immer zuſammengeſetzt aus der Quantität des Ertrags des Bodens und der Quantität der Arbeit der Einwohner. Da nun dieſe auf der Erde mannichfaltig verſchieden ſind, und durch zufällige einwirkende Ereigniſſe und Umſtände werden; ſo läßt ſich nie eine allgemeine auf die ganze Erde ſich erſtreckende Proportion zwiſchen der Zahl derer, die zur Cultur des Bodens nothwendig ſind, und derer, welche durch die Erzeugniſſe deſſelben ernährt werden können, feſtſetzen.

3) Die Urſache, welche den einen Theil der Menſchen bewegt, den Boden zu bearbeiten, um den andern Theil zu ernähren, liegt in den verſchiedenen Bedürfniſſen, welche die Menſchen gegenſeitig haben. Der Stat muß daher auch Objecte des gegenſeitigen Bedürfniſſes herbeyführen, die ihren Reiz haben; nur dadurch kann Verſchiedenheit der Beſchäfftigungen entſtehen, und die vorherige Rohheit und Einfachheit der Sitten hört auf. Es muß aber ein genaues Gleich-

gewicht zwiſchen jedem Zweige der Induſtrie mit den übrigen beobachtet werden, damit kein Zweig an ſeinem Gedeihen gehindert werde, oder zu Grunde gehe, durch Ueberfluß oder durch Mangel. Die Theilung der Nahrungsmittel bloß zwiſchen Eltern und Kindern iſt eine Methode, den Mangel derſelben zu bewirken, der allein durch eine Vermehrung der Arbeit verhütet werden kann. Wenn eine bürgerliche Geſellſchaft dieſen Plan gegenſeitiger Induſtrie nicht befolgt, ſo wird die Volksmenge aufhören zu wachſen; weil der Fleißige den Faulen nicht umſonſt ernähren mag. Stevart nennt dies einen Stat, wo die Zunahme der Bevölkerung moraliſch-unmöglich iſt. Er unterſcheidet dieſe moraliſche Unmöglichkeit von der phyſiſchen, die nur eintreten kann, wenn die Natur, nicht die Menſchen, die Erzeugniſſe zur Unterhaltung dieſer verweigert.

4) Es ergiebt ſich wiederum, daß die Volksmenge jedes Landes durch das Verhältniß beſtimt wird, worin die Quantität der in demſelben erzeugten Nahrungsmittel zur Induſtrie der niederen Claſſen ſteht. Wenn der Vorrath der erzeugten Nahrungsmittel die Proportion der Induſtrie überſteigt, ſo wird der Ueberſchuß jener ausgeführt werden; überſteigt hingegen die Induſtrie den Vorrath der Nahrungsmittel, ſo muß die Einfuhr aus fremden Ländern den Abgang dieſer erſetzen. Gegenſeitige Bedürfniſſe wecken zur Arbeit. Folglich diejenigen, deren Arbeit nicht auf die Cultur des Bodens gerichtet iſt, müſſen von einem Ueberſchuße leben, welchen die Ackerbautreibende Claſſe über ihren eigenen Bedarf hervorbringt. Dadurch wird die bürgerliche Geſellſchaft in die beyden Hauptclaſſen geſondert, deren eine Stevart die Landbauer

bauer (farmers), die andre Freymänner (free hands) nennt. Die Vermehrung der Bedürfniſſe wird alſo eine Vermehrung der Freymänner, und ihr Bedürfniß der Nahrung wird eine Vermehrung des Ackerbaues nach ſich ziehen.

5) Unter dem Luxus verſteht Stevart nichts weiter, als einen überflüſſigen Verbrauch, oder die Befriedigung von Bedürfniſſen, die nicht zur Erhaltung des Lebens weſentlich nothwendig ſind. Der Geſchmack am überflüſſigen Verbrauche wird das Geld einführen, welches hier als das allgemeine Object des Bedürfniſſes unter den Menſchen vorgeſtellt wird; ſo daß es eben dieſer ſeiner Qualität wegen ein allgemeines Beſtreben nach dem Erwerbe deſſelben erzeugt, dadurch die Induſtrie der Frey-Männer, folglich ihre Menge, folglich auch den Ackerbau zu ihrer Subſiſtenz befördert. Dieſe Operation ſetzt aber voraus, daß der große Haufe in einem Volke Sinn für Arbeitſamkeit, und die Reichen Geſchmack am Genuſſe haben. Wenn dieſe frugal und einfach leben, oder jene faul und ohne Ehrtrieb ſind; ſo wird das obige Ereigniß nicht ſtatt finden. Deswegen bemerkt man auch in der wirklichen Welt, daß die Einwohner nicht in den ſchönſten Ländern, ſondern in denen am beſten leben, wo die größte Induſtrie herrſcht. Es läßt ſich alſo nie behaupten, daß zu viel Manufacturen in einem freyen Lande ſeyn könten; denn dies hieße eben ſo viel, als: es könte darin zu wenig faule Leute, zu wenig Bettler, und zu viel arbeitſame Bürger geben. Den Einwurf, welcher ſich gegen Stevart's Theorie machen läßt, wie ſich mit der Frugalität der Alten und der Einfachheit ihrer Sitten die große Bevölkerung im Alterthume

vereinbaren laſſe, die er als Thatſache annimt, ungeachtet der von Hume dagegen vorgebrachten Zweifel, räumt er folgendermaßen aus dem Wege: Im Alterthume wurden die Menſchen gezwungen, den Boden zu bearbeiten, weil ſie die Sclaven Anderer waren. In den neueren Zeiten iſt die Operation zuſammengeſetzter; der Regent kann nicht aus ſeinen Unterthanen Sclaven machen; er muß ſie dahin leiten, daß ſie Sclaven ihrer eigenen Triebe und Neigungen werden; dies iſt die einzige Methode, ſie zum Ackerbaue zu bewegen, und wenn dafür geſorgt iſt, durch was immer für Mittel es geſchehen mag, ſo wird die Menſchenzahl zunehmen.

6) Die Abtheilung eines Volks in Landbauer und Frey=Männer hat auch wichtige Folgen in Abſicht der Wohnungen dieſer verſchiedenen Claſſen. Die Landbauer müſſen an dem Orte, wo ſie arbeiten, oder nahe bey demſelben leben, auf ihren Gütern oder in ihren Dörfern. Die Freymänner laſſen ſich wieder in zwey Gattungen ſondern. Die erſtere beſteht aus den Eigenthümern des Ueberſchuſſes der Nahrungsmittel, oder den Landeigenthümern, nebſt denen, welche jenen Ueberſchuß kaufen können mit einem bereits erworbenen Vermögen; die andere beſteht aus ſolchen, welche etwas von jenem Ueberſchuſſe mit ihrer täglichen Arbeit erkaufen müſſen. Die erſtere Gattung von Menſchen kann leben, wo ſie will; die andere aber muß leben, wo ſie kann. Wenn die Mitglieder jener zuſammen an Einem Orte leben wollen, ſo muß eine beträchtliche Zahl der letztern ihnen folgen, um ſo viel zu gewinnen, als ſie nöthig haben. Daraus entſtehen größere und kleinere Städte. Wenn ein Regent die ganze

Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten in einen Ort zuſammenzieht, ſo bildet ſich die Hauptſtadt, gewöhnlich die größte von allen. Vereinigen ſich die Manufacturiſten zu Corporationen, ſo hängen ſie nicht unmittelbar von denen ab, die ihre Waren verbrauchen, ſondern von den Kaufleuten. Die Lage ihres Wohnorts wird alſo durch Umſtände beſtimt, die mit ihrer Beſchäfftigung, dem Vorrathe an Materialien und Lebensmitteln für ſie, und der Transportation ihrer Waren im Verhältniſſe ſtehen.

7) Anfangs lebten die Menſchen zerſtreut, und da ſie ſich auf die freywilligen Erzeugniſſe der Erde einſchränkten, ſo ward ihr Unterhalt leichter. Itzt hat ſie die Induſtrie in beſtimte Oerter und Gegenden vereinigt, und Induſtrie muß ſie nun auch erhalten. Der erſte Punct daher, woran der politiſchen Oekonomie gelegen ſeyn muß, iſt, den vorhandenen Einwohnern Arbeit zu verſchaffen; der andere Punct iſt, die Zahl der Arbeiter zu vervielfältigen, wenn die Nachfrage nach denſelben ſich vermehrt. Um der Thätigkeit eines Volks die zweckmäßige Richtung zu geben, muß der Regent die Anzahl genau kennen, welche erfoderlich iſt, um die Nachfrage nach Arbeit in jedem Fache der Handwerke und Künſte zu befriedigen; er muß diejenigen, welche von ihrer Induſtrie leben müſſen, in ſchickliche Claſſen theilen; und ſolche Vorkehrungen treffen, daß jede Claſſe, ſo viel wie möglich, ihre eigene Zahl durch Fortpflanzung erhalte.

Iſt der Werth irgend einer Art der Induſtrie nicht hinreichend für dieſe Abſicht, ſo muß ein paſſendes Hülfsmittel angewandt werden. Z. B. Die niedrigſte Art der Arbeit muß wohlfeil ſeyn, um die Manufacturen blühend zu machen; hier muß ſich alſo der Stat

der

der Ernährung der Kinder annehmen. Jeder Menſch hat den Trieb, ſich fortzupflanzen; und ein Volk kann ſo wenig ohne Fortpflanzung beſtehen, wie ein Baum ohne Wachsthum; aber es können nicht mehr Menſchen leben, als ernährt werden können; und die Vermehrung der Nahrungsmittel muß zuletzt eine Grenze haben; ſobald ſich dies ereignet, nimt die Volkszahl nicht mehr zu, das heißt, die Proportion derer, die ſterben, wächſt mit jedem Jahre. Dies ſchreckt nun unmerklich von der Fortpflanzung ab, weil die Menſchen vernünftige Weſen ſind. Aber es ſind doch immer noch einige, die, wenn ſie auch zu den vernünftigen Weſen gehören, doch nicht vorſichtig ſind, die heyrathen und Kinder zeugen, welche ſie nicht zu ernähren vermögen. Dies nennt Stevart eine fehlerhafte Fortpflanzung. Sie bewirkt ein politiſches Uebel, welches zwar die Sterblichkeit der Menſchen heilt, aber auf Koſten eines großen Elendes. Wie jenem Uebel abzuhelfen ſey, ohne die Freyheit des Heyrathens einzuſchränken, und wie man dieſe Freyheit einſchränken könne, ohne die Denkweiſe des Zeitalters zu beleidigen; erklärt Stevart, daß er es nicht einſehe, und der Beurtheilung eines Jeden anheimſtelle.

8) Bevölkerung und Ackerbau ſtehen in ſo enger Verbindung mit einander, daß ſelbſt die Misbräuche, denen beyde auf verſchiedene Weiſe unterworfen ſind, doch einander vollkommen gleichen. Wenn zu viel Manufacturiſten entſtehen, muß ein Theil derſelben verhungern; entſtehn zu viel, die den Ackerbau treiben, gilt dasſelbe. Der Grund iſt dieſer: Je mehr Einwohner eines Landes den Acker bauen, deſto geringer muß der auf Jeden fallende Antheil werden;

und werden dieſe Antheile ſo geringe, daß ſie nicht mehr hervorbringen, als nöthig iſt, die Arbeiter zu unterhalten, ſo iſt der Ackerbau auf's Aeußerſte getrieben. Stevart unterſcheidet daher den Ackerbau in einen nützlichen und ſchädlichen. Jener iſt ein Handel, d. i. eine Methode, nicht bloß den Unterhalt der Arbeiter hervorzubringen, ſondern auch einen Ueberſchuß, wodurch für den Unterhalt der Freymänner, und für ein Aequivalent ihrer Waren geſorgt wird. Der zweyte iſt kein Handel, weil er keinen Tauſch zuläßt; er iſt bloß eine Methode zu ſubſiſtiren. Wenn daher in einem Lande, wo der Ackerbau als ein Handel betrieben wird, und wo eben ſo viel Freymänner ſind, den Landbauern geſtattet wird, ſich ſo zu vervielfältigen, daß ſie ſelbſt den ganzen Vorrath verzehren; ſo müſſen nothwendig alle Freymänner verhungern. Die Gründung des Handels und der Induſtrie rectificirt indeſſen auf eine natürliche Weiſe dieſen Misbrauch des Ackerbaus, indem ſie das Land von überflüſſigen Verzehrern befreyt, und ihm, wie es ſeyn muß, einen Handel verſchafft, der berechnet iſt, einen Ueberſchuß herbeyzuführen, womit die Arbeit aller induſtriöſen Menſchen bezahlt werden kann. Das Band der allgemeinen gegenſeitigen Abhängigkeit der Mitglieder einer freyen Nation, die von ihrer Induſtrie leben muß, kann allein dadurch erhalten werden, daß man den einen Theil derſelben zu fleißigen Landbauern, und den andern zu klugen und ſinnreichen Kaufleuten und Manufacturiſten macht. Die Vibration der Bilanz zwiſchen dieſen beyden Claſſen iſt es, welche Bevölkerung und Ackerbau wirklich in die Höhe bringen. Wenn die Induſtrie zu weit getrieben wird, ſo vermehren ſich die Freymänner über das Maaß, das heißt, ihre Schale ſinkt; dadurch

ſteigt

ſteigt der Preis der Nahrungsmittel, was wiederum dem Ackerbaue Ermunterung giebt; bekomt dieſer im Gegentheile das Uebergewicht, ſo werden die Nahrungsmittel zahlreich und wohlfeil; und das befördert die Manufacturen. Daß der Ackerbau, namentlich in den Britiſchen Inſeln, die natürliche Höhe erreicht hat, die er erreichen kann, ſchließt Stevart daraus, daß eine eigentliche Hungersnoth in der neuern Zeit gar nicht mehr eintritt. England hat in den fruchtbarſten Jahren gleichwohl nie mehr, als für achtzehn Monate vollen Unterhalt für alle ſeine Einwohner, aber auch in den unfruchtbarſten Jahren nie weniger, als für zehn Monate hervorgebracht.

9) Wenn ein Land völlig bevölkert iſt, und induſtriös zu ſeyn fortfährt, ſo werden Nahrungsmittel von auswärts hereingebracht werden. Es iſt die Nachfrage der Reichen, die ſich nach ihrer Neigung vermehren, welche den Ackerbau, ſelbſt bey fremden Nationen, ermuntert. Dieſe Vermehrung iſt daher die Urſache, und die Erweiterung und Vervollkomnung des Ackerbaues iſt nur die Wirkung davon.

Ein Land, das einmal mit Menſchen angefüllt iſt, kann an Volksmenge abnehmen, und doch immer angefüllt bleiben. Dies muß von einer Veränderung in der Lebensweiſe herrühren. Indolente Menſchen verſchmähen nun den Genuß der Erdfrüchte, die in größerer Menge wachſen, und ſuchen Delicateſſen. Auf der anderen Seite aber verſchafft ſich die induſtriöſe Claſſe Hülfe von auswärts, und indem ſie die Fremden mit den Producten ihrer Arbeit verſieht, erhält ſie ſich nicht nur, ſondern nimt ſogar an Zahl zu. Dies iſt mit Holland der Fall, und er wird es bleiben, bis Misbräuche den Preis der Arbeit zu ſehr erhö-

erhöhen, und die Erfahrung, dieſe allgemeine Lehrerin, die Fremden darauf aufmerkſam macht, von ihren eigenen Landesvortheilen Nutzen zu ziehen.

Hören die Nahrungemittel auf, vermehrt zu werden, ſo wird die Zunahme der Volksmenge einen Stilleſtand leiden; aber der Handel kann dennoch ſtets fortgehn und den Reichthum vermehren; dadurch werden Heere von Fremden gleichſam in Sold genommen; und die Kaufleute können, wie ſich Stevart ausdrückt, von ihren eigenen Siegen, Schlachten und Trophäen leſen, ohne jemals Pulver gerochen zu haben. Können ſie die Zahl der Manufacturiſten nicht vermehren, ſo werden ſie in manche Manufacturen Maſchinen einführen, und dieſe werden den Mangel an Menſchen erſetzen, ohne den Verbrauch der Nahrungsmittel zu vergrößern. Die Fremden, betroffen über dieſe neuen Einrichtungen, welche die Preiſe vermindern, und ihre emporkeimende Induſtrie ſchwächen, werden die Erfindungen nachahmen; aber da ſie nur Schüler ſind, werden ſie verkehrt zu Werke gehen, und die von ihnen verſuchte Verbeſſerung wird viele Arbeiter in Unthätigkeit ſetzen; dieſe werden ſo lange ſchreyen, bis man die Maſchinen wieder abſchafft; denn nichts iſt natürlicher, als daß fleißige Menſchen rebelliſch werden, wenn der Stat ihnen durch ſeine Vorkehrungen, oder Vergünſtigungen der Manufacturinhaber, die Arbeit entzieht.

Bisher hat Stevart das Verhältniß des Akkerbaues und der Bevölkerung zur politiſchen Oekonomie überhaupt unterſucht. Im zweyten Buche ſind Handel und Induſtrie ſeine beſondern Gegenſtände. Ich übergehe hier Alles, worin er mit Smith übereinſtimt, was er nur weitläufiger ausführt, und berühre

rühre bloß einige Puncte, in denen er von ihm abweicht.

Dahin gehört zuvörderſt der von Stevart *) behauptete Satz: Daß wenn eine Nation durch gegenſeitigen Handel mit anderen Nationen, der Manufacturwaren betrifft, ſich bereichert hat, und findet, daß die Bilanz des Handels zu ihrem Nachtheile ſteht, es ihr Intereſſe erfodert, dieſen Handel aufzuheben oder einzuſchränken. Stevart erläutert dieſen Satz durch das Verhältniß, worin Städte zu den Einwohnern des flachen Landes in Anſehung des Handels ſtehen. Jene ſind als ſo manche Staten zu betrachten, welche innerer Luxus, Taxen, und der hohe Preis der Lebensmitttel außer Stand geſetzt haben, mit den Fremden Preis zu halten, das heißt hier, mit dem flachen Lande, welches die Fremden für ſie, die auswärtigen Völker für die Briten, darſtellt. Hier ſind ausſchließliche Privilegien der Städte im Verhältniſſe zum flachen Lande vernünftig und nothwendig, damit die Bewohner jener die Bürden tragen können, die ihrer Gemeinheit eigen ſind, und dadurch entſchädigt werden für das, was ihre Bedürfniſſe mehr koſten. Dies läßt ſich anwenden auf das Handelsverhältniß zwiſchen Völkern.

Wenn der Regent ein wachſames Auge auf jeden Artikel der Einfuhr hat, und genau den Gebrauch desſelben unterſucht; ſo wird er leicht unterſcheiden können, von welchen Artikeln die Einfuhr begünſtigt, oder beſchränkt, oder ganz verboten werden müſſe. Bey dieſer Unterſuchung muß aber jede Beziehung erwogen werden; weil die Einfuhr einer fremden Ware ein mannichfaltiges Intereſſe hat, ſowohl innerhalb

*) *Stevart* Vol. I. p. 504 ſq.

halb einer Nation, als außerhalb derſelben; und zwar bey einigen Waren ein unmittelbares, bey anderen bloß in den Folgen. Nichts iſt ſo verwickelt, als das Handelsintereſſe. Die Einfuhr einer fremden Ware kann zuvörderſt das Intereſſe der Einheimiſchen befördern, welche die ausgeführten Waren lieferten, für welche jene die Bezahlung ſind. Die Einfuhr kann ferner nützlich ſeyn zur Beförderung der Manufacturen, indem ſie dieſelben mit angemeſſenen Materialien verſieht. Wenn indeß die ganze Manufactur bloß zum einheimiſchen Verbrauche der Producte beſtimt iſt; ſo wird doch das Nationalintereſſe im Ganzen durch die Einfuhr jener Materialien leiden. Die Einfuhr der Weine und Brandteweine iſt in den nordiſchen Ländern ein großes Erſparniß an Lebensmitteln, da die aus Korn deſtillirten Brandteweine zum Erſatze dieſer dienen. Iſt aber die Unterſuchung der eingeführten Artikel und ihres Werthes für den Stat angeſtellt, und die Berechnung des Vortheils und Nachtheils im Verhältniſſe zum Auslande gemacht; ſo muß jeder dem Handelsintereſſe des Stats nachtheilige Artikel der Einfuhr abgeſchnitten werden; und wenn, nachdem dieſes geſchehen, die Folge ein allgemeines Aufhören der Einfuhr zeigen ſollte, dann iſt der fremde Handel mit Anſtand begraben, ohne irgend eine gewaltſame Revolution, weil der Regent allmälig und Stufenweiſe zu Werke gieng, und ſich beſtrebte, die einheimiſche Conſumtion zu vergrößern, nach Maaßgabe, daß die induſtriöſe Claſſe gezwungen wurde durch die anderen Operationen, müſſig zu ſeyn. Hat der fremde Handel ein Ende, ſo wird die Zahl der Einwohner ſich auf die Proportion der im Lande vorräthigen Nahrungsmittel reduciren, wenn der vorherige Wohlſtand ſie über das Maaß dieſer ge-

führt hatte. Der Nationalreichthum muß beyſammen gehalten werden, und nur ſo circuliren, daß es Keinem an Unterhalte und Beſchäfftigung gebricht.

Sollte auch eine Nation einmal ſo wenig Handel mit fremden Waren haben, ſo wird doch immer von außen Nachfrage nach dem Ueberſchuſſe ihrer eigenen natürlichen Producte ſeyn; und dieſe wird allemal Mittel gewähren, den Nationalreichthum zu erhöhen. Wird die Ausfuhr der Lebensmittel befördert, während doch manche Menſchen im Lande Mangel daran leiden, ſo wird eine Einſchränkung der Ausfuhr dieſer Inconvenienz nicht begegnen; denn der Arme wird ſtets in demſelben Zuſtande bleiben, wenn er auch in die Lage geſetzt wird, daß er die Nahrungsmittel ſeines eigenen Vaterlandes zu demſelben Preiſe, wie Ausländer, kaufen kann. Die Haupturſache dieſes Phänomens liegt alsdenn in dem Uebergewichte der Manufacturarbeiter. Weil ihrer zu viel ſind, ſo entſteht eine Concurrenz unter ihnen wegen phyſiſcher Bedürfniſſe; der Preis ihrer Arbeit fällt unter den allgemeinen Preis des Unterhalts im Auslande; ihr Antheil wird an die Ausländer verkauft, und ſie — müſſen Hunger leiden.

Der Regent an der Spitze eines luxuriöſen Volks muß daher immer hier ein Gleichgewicht zu erhalten ſuchen; und wenn ja eine Aufhebung desſelben nothwendig iſt, ſo iſt es doch weit beſſer, daß ſie durch das Uebergewicht der Nachfrage beſtimt werde.

Alle Aufhebung des Gleichgewichts iſt ſchädlich, und von nachtheiligen Folgen. Iſt die Zahl der Manufacturen und der Theilnehmer und Arbeiter dabey zu groß, ſo wird die induſtriöſe Claſſe Mangel leiden;

den; man wird die ihnen gebührenden Lebensmittel ausführen; die Nation gewinnt bey der Bilanz des Handels mit dem Auslande; aber ſie ſcheint gewiſſermaßen ihre eigenen Mitglieder zu verkaufen. Hat aber die Nachfrage das Uebergewicht, ſo muß zwar der Luxus ſteigen; allein der Arme wird auf Koſten des Reichen ernährt, und der Nationalreichthum bleibt, wie er war. Beym Aufhören des Handels der Fremden daher, muß der Regent entweder ſein Volk Preis geben, oder er muß den Luxus begünſtigen.

Hat der Regent für ſein Intereſſe in Abſicht des Handels der Fremden geſorgt, ſo muß er den Blick deſto beſtimter auf das einheimiſche Intereſſe richten. Er muß die Fortſchritte des Luxus in Ordnung halten der Summe der Hände gemäß, die bereit ſind, zur Befriedigung der Bedürfniſſe des Luxus zu arbeiten. Er muß ferner der Vermehrung der Volksmenge Schranken ſetzen nach Maaßgabe der Ausdehnung und Fruchtbarkeit des Bodens. Er muß endlich das Volk in Claſſen theilen, wie die Umſtände, welche er in ſeiner Gewalt hat, es mit ſich bringen mögen.

Stevart bemerkt richtig, daß der Fortſchritt des Luxus einem großen Reiche weniger ſchade, als einem kleinen State. Aufwandsgeſetze ſind heilſam in einer deutſchen Reichsſtadt; in London oder Paris würden ſie verderblich ſeyn. Die Einrichtung einer ſtehenden Armee in einem völlig bevölkerten und reichen Lande könte beytragen, den Luxus zu vermindern, und einem zu großen Uebergewichte der Nachfrage und dem Steigen der Preiſe zuvorzukommen, was alle Hoffnung zu einem Handel der Fremden abſchneiden würde.

Die natürlichen Wirkungen dieſer Revolution in Hinſicht auf den Geiſt, die Regierungsform und Sitten eines Volks, das aus einem induſtriöſen und frugalen, luxuriös und verfeinert geworden iſt, ſind im Allgemeinen dieſe: Die Kaufleute ziehen ihre Capitalien zurück, ſo wie der Handel abnimt, und leihen ſie an Landeigenthümer ihrer Nation aus, die dadurch in den Stand geſeẓt werden, luxuriös zu leben. Dies entſchädigt die induſtriöſe Claſſe für den Verluſt der Nachfrage der Fremden. Wenn das Geld, das vorher angelegt iſt, um mehr zu gewinnen, nun im Innern des Stats circulirt, um überflüſſige Producte hervorzubringen, und die einheimiſche Conſumtion zu vergrößern; ſo ſcheint das Land täglich wohlhabender zu werden. Die Kaufleute und Manufacturiſten, die ſich vorher bloß auf Befriedigung ihrer dringendſten phyſiſchen Bedürfniſſe einſchränken mußten, leben unter dieſen Umſtänden bequemer; ſie vergrößern ihre Conſumtion, und das beſchleunigt wieder den Umlauf des Geldes. Ein Anſehn von Fülle und Wohlhabenheit verbreitet ſich über das ganze Land, und was zu ſeinem Verderben gereichen zu wollen ſchien, wird nun in ſeinen Folgen das Mittel ſeines ſteigenden Wohlſtandes.

Der Reichthum kann überhaupt von dem Regenten aus drey verſchiedenen Geſichtspunkten betrachtet werden: als eine Mine, wenn er verſchloſſen iſt; als ein Gegenſtand des Handels, wenn er gebraucht wird, um mehr zu gewinnen; als ein Gegenſtand des Luxus und Fond zu Taxen, wenn er zur Befriedigung politiſcher Bedürfniſſe dient. Die allgemeine Diſpoſition der Einwohner jedes Landes in Beziehung auf Geld läßt ſich auf die eine oder die andere dieſer drey Modifica-

ficationen bringen. Es iſt die Angelegenheit eines Regenten, auf den Geiſt ſeines Volks zu wirken, ſo daß er den Geſchmack desſelben an Ausgaben gewiſſer Art unmerklich modellirt, und ihn demjenigen Principe analog macht, welches der Nationalwohlfarth am angemeſſenſten iſt. Das Schätze ſammeln bey Privatperſonen kann ſchwerlich immer dem State vortheilhaft ſeyn; wenn aber der Stat Schätze ſammelt, iſt der Fall ganz anders. Während das Geld angelegt wird, um mehr zu verdienen, kann es niemals dem Eigenthümer Gewalt oder Anſehn verſchaffen; aber wird es in dem letztern Falle zur Befriedigung von Bedürfniſſen angewandt; dann erwirbt es in der Hand eines Ehrgeizigen Macht und Anſehn; es kann folglich mit jenem Einfluſſe rivaliſiren, den Niemand haben ſollte, als diejenige Perſon, welche ſich an der Spitze des States befindet. Dann iſt es die Mutter der Factionen, und die Wurzel, aus welcher alle dem State verderbliche Parteyen entſpringen. Durch ſolche Mittel werden Staten, (ihre Regierunsform mag gut oder ſchlecht ſeyn), in Anarchie gebracht. Privatreichthum verdarb und zerſtörte zuletzt die Römiſche Republik; und Privatreichthum allein gründete die Freyheit der Niederlande auf den Ruinen der Spaniſchen Tyranney. Sobald daher die Einwohner eines Landes anfangen, ihre Reichthümer zur Befriedigung ihrer Neigungen anzuwenden, muß der Regent anfangen, für ſeinen eigenen Reichthum Sorge zu tragen, um die Superiorität zu behaupten, welche derjenigen Perſon weſentlich nothwendig iſt, die jedes Princip öffentlicher Handlungen beſtimt und leitet. Iſt dieſes nicht in ſeiner Gewalt, ſo wird auch ſeine Macht bald verſchwinden, und die Regierungsform wird ſich ändern.

Ein Regent erwirbt aber Reichthum durch Auflagen auf ſein Volk. Räubereyen ſind Taxen eines Deſpoten; Kopfſteuer, Landtaxe, und andere, welche die Perſonen betreffen, ſind Taxen eines Monarchen; in beſchränkten Regierungsformen werden Abgaben auf die Conſumtion gelegt. Die erſteren zerſtören Alles: die anderen hindern das Steigen des Nationalreichthums; die letzteren beſchleunigen die Verſchwendung.

Wenn man dieſe Theorie Stevart's, und die Gründe, auf welchen ſie beruht, mit der Theorie des Adam Smith und ihren Gründen vergleicht; ſo wird man leicht einſehen, daß ſie ſich nicht gegen dieſe behaupten kann; und daß der von dem erſtern bey ſeinem Raiſonnement begangene Fehler in der falſchen Anwendung eines Princips liegt, was Smith im Allgemeinen als gültig anerkennt, von welchem er aber einen ganz andern Gebrauch macht. Nur bey der Freyheit der Beſchäfftigungen, der Gewerbe, des Verkehrs und Handels, kann der Nationalreichthum erhalten werden und gewinnen, nehmlich in einem State, wie der Britiſche. Wird die Concurrenz bey einem Gewerbe zu groß, ſo wird das Intereſſe der Theilnehmer ſie bald bewegen, es zu verlaſſen, und einen andern Nahrungszweig aufzuſuchen. Das Verhungern von überflüſſigen Manufacturiſten kann, wie Smith gezeigt hat, nur in einem State ſich ereignen, wo die Freyheit von einem Nahrungszweige zum andern überzugehen durch Polizeyeinrichtungen beſchränkt oder aufgehoben iſt. Gerade das, was Stevart empfiehlt, eine willkührliche Leitung des Ackerbaues, der Induſtrie, und des Handels der Unterthanen durch den Regenten, wobey er ſogar ſo weit geht,

das Begräbniß alles auswärtigen Handels, wenn die Bilanz zum Vortheile des Auslandes iſt, anzurathen, würde unfehlbar den Ruin einer Nation nach ſich ziehen.

Der intereſſanteſte und lehrreichſte Theil des Stevart'ſchen Werks iſt unſtreitig das dritte Buch vom Gelde und dem Münzweſen. Hier hat er gründlicher unterſucht, und iſt tiefer eingedrungen, als Adam Smith. Er redet hier ſehr ausführlich vom Gelde, als Zeichen eines beſtimten Tauſchwerthes; vom künſtlichen oder materiellen Gelde; von der Untauglichkeit der Metalle, einen unwandelbaren Maaßſtab des Tauſchwerthes abzugeben; von den Methoden, die mancherley Inconvenienzen zu verringern, denen das materielle Geld unterworfen iſt; von den Veränderungen, denen der Werth der Geldprobe durch jede Unordnung im Münzweſen ausgeſetzt iſt; von den Folgen, welche die Veränderungen des innern Werthes der Geldprobe für jedes einheimiſche Intereſſe einer Nation hat; von mehreren Unordnungen im Britiſchen Münzweſen, und den in demſelben zu verſchiedenen Zeiten vorgenommenen Aenderungen; von den zweckmäßigen Methoden, den nachtheiligen Folgen derſelben abzuhelfen. Dieſe Unterſuchung Stevart's, das Geld und Münzweſen betreffend, iſt von der Art, das ſie keinen Auszug leidet.

Er geht nun im vierten Buche *) zu der Lehre vom Credit, von Schuld, und Zinſen über. Smith hatte den Satz aufgeſtellt, daß der niedrigſte Zinsfuß allemal das ſicherſte Zeichen des Wohlſtan-

*) *Stevart* Vol. II. p. 135 ſq.

ſtandes einer Nation ſey. Sein Zeitgenoſſe hingegen bezweifelt dieſen Satz.

Es iſt überhaupt nichts ſchwieriger, als zu beſtimmen, ob der Handel für eine Nation vortheilhaft oder unvortheilhaft ſey. Dies würde nicht der Fall ſeyn, wenn der Zinsfuß von dem vortheilhaften oder unvortheilhaften Zuſtande des Handels ein ſicheres Zeichen wäre. Man kann ſagen, niedrige Zinſen ſeyen dem Handel äußerſt günſtig; aber man kann nicht ſagen, ſie ſind ein genauer Maaßſtab des Vortheils, welcher dadurch gewonnen wird. Das beſte Argument für die letztere Behauptung iſt folgendes: Die Nation, welche auf fremden Märkten am wohlfeilſten verkauft, wird immer beym Handel vorgezogen; und ſonach, wo der Gebrauch des Geldes am wohlfeilſten iſt, kann auch der Kaufmann die niedrigſten Preiſe halten. Stevart erwiedert hierauf: Dieſe Conſequenz würde nur dann richtig ſeyn, wenn aller Handel mit erborgtem Gelde geführt würde, und wenn die Verſchiedenheit des Preiſes der Materialien, die Leichtigkeit, ſich dieſelben zu verſchaffen, die Promptheit der Zahlung, die Induſtrie und Geſchicklichkeit der Manufacturiſten, für nichts gerechnet werden. Gleichwohl finden ſich häufig bey dieſen Artikeln ſo große Vortheile, daß ſie mehr als hinreichend ſind, die Zubuße von Zinſen aufzuwiegen, die für das im Handel angelegte Geld bezahlt werden. Es iſt dies ſo wahr, daß wir ſehen, wie allein die Geſchicklichkeit eines Handwerkers, der in der Hauptſtadt lebt, wo die Lebensmittel noch einmal ſo theuer ſind, als auf dem Lande, ihn in den Stand ſetzt, überall wohlfeiler, als ſeine Mitbewerber, zu verkaufen; und daſſelbe gilt von allen übrigen Artikeln.

Die Gegenſtände des Handels ſind Naturproducte und Manufacturwaren. Wenn Jemand den Werth dieſer erwägt, bevor ſie in die Hände der Kaufleute kommen, und denſelben mit dem von den Landeigenthümern und Manufacturiſten erborgten Gelde vergleicht, um ſie zu Markte zu fördern, ſo wird die Proportion ſehr klein ſeyn. Man bemerkt täglich, daß ſinnreiche Künſtler, die nur für kleine Summen Credit bekommen, bald dadurch mit Hülfe ihrer eigenen Induſtrie es ſo weit bringen, daß ihre Waren einen außerordentlichen Werth erhalten, und daß ſie nicht bloß ihre Subſiſtenz gewinnen, ſondern auch reich werden. Die Zinſen, welche ſie für das erborgte Geld bezahlen, ſind unbeträchtlich in Vergleichung mit dem Werthe, der durch ihre eigene Anwendung ihrer Zeit und Talente hervorgebracht wird.

Man könte einwenden, es ſey dies eine vage Behauptung, die durch keinen Beweis unterſtützt werde. Stevart entgegnet: Der Werth einer Manufacturware laſſe ſich ſchätzen nach der Proportion zwiſchen der Ware, wenn ſie zu Markte gebracht wird, und den rohen Materialien. Nichts als die rohen Materialien und die zur Manufactur erfoderlichen Werkzeuge können für Gegenſtände des erborgten Geldes angeſehen werden; wenn man nicht ſo weit gehn will, die Nahrung des Manufacturiſten und jede Ausgabe desſelben mit in Anſchlag zu bringen, und vorauszuſetzen, daß auch dieſe vom erborgten Gelde beſtritten würden; was gleichwohl eine ungegründete Vorausſetzung ſeyn würde.

Der Gegenſtand des erborgten Geldes demnach zur Führung eines Handels ſteht in näherer Beziehung zu dem Kaufmanne, als zu dem Manufacturiſten.

ſten. Borgen iſt nothwendig, um alle Naturproducte und Manufacturwaren in den Händen der Kaufleute zu vereinigen. Dies iſt ohne Zweifel die gemeinſte Operation des Credits. Zinſen werden hier von dem Gelde gegeben, um den Gläubiger für den Gebrauch ſeines Geldes zu entſchädigen; aber dieſe Zinſen iſt der Borger allein ſchuldig von der Zeit an, da er diejenigen bezahlt, von denen er Naturproducte und Manufacturwaren einkauft, bis zu der Zeit, da er die Bezahlung von denjenigen empfängt, an welche er verkauft. Dieſe Zwiſchenzeit abzukürzen, iſt für den Kaufmann von der höchſten Wichtigkeit. Je länger dieſelbe dauert, und je höher die Zinſen ſind, welche er zu bezahlen hat, um deſto höher muß er ſeine Preiſe anſetzen; anſtatt daß eine prompte und regelmäßige Bezahlung von ſeinen Abnehmern, und niedrige Zinſen, ihm erlauben, die Preiſe zu vermindern. Ob die Kaufleute ihren Gewinn bey allen handelnden Nationen nach der genauen Proportion der reſpectiven Zinſen, und der Promptheit der Bezahlung, welche ſie empfangen, reguliren; oder ob jener durch die Umſtände in Anſehung der Nachfrage und Concurrenz auf den verſchiedenen fremden Märkten, wo der Handel geführt wird, beſtimt werde; überläßt Stevart den Kaufleuten zu entſcheiden. Nur erinnert er, daß ein wohlgegründeter Credit und prompte Bezahlung der Abnehmer, dem Handel mehr Dienſte leiſten werden, als irgend ein Vortheil, welchen Handelsleute von der Verſchiedenheit der Zinſen in verſchiedenen Ländern ziehen können.

Man muß indeß dies nicht ſo verſtehn, als ob niedrige Zinſen kein großer Vortheil für den Handel wären. Was Stevart behauptet, iſt nur, daß ſie kein ſicherer Maaßſtab ſeines Flors ſind.

Noch

Noch auf einen andern Umſtand macht er aufmerkſam, der in unſern Tagen die Nationen vielmehr mit einander in ein Gleichgewicht ſetzt, als ſie ehedem waren. Dieſer iſt die allgemeine Zinspflichtigkeit (average), welche die großen Laſten der Nationalſchulden, und die Ausdehnung des Credits über die verſchiedenen Nationen Europa's, welche jährlich ihren Gläubigern große Summen an Zinſen bezahlen, bewirkt haben. Man nehme an, daß die Holländer den höchſten Zinsfuß auf drey Procent beſtimt haben, dann läßt ſich behaupten, daß, ſobald die allgemeinen Statsintereſſen über dieſen Zinsfuß hinausgehen, man aus dem Preiſe der öffentlichen Fonds in Frankreich und England ſicher ſchließen könne, daß ihr Handel nicht mit einer irgend beträchtlichen Summe geführt werde, die zu drey Procent geborgt iſt. Die Folge muß hiervon ſeyn, daß das Geld, was in die Hände der frugalen Holländer als Gewinn komt, in andern Ländern angelegt wird, wo es mehr Einkünfte bringt, nach Abrechnung der Koſten der Verſendung und Einziehung.

Was Einige verleitet hat, zu glauben, daß niedrige Zinſen der Barometer vom Zuſtande des Handels ſeyen, iſt die von ihnen gemachte Beobachtung, daß in einigen der größten Handelsſtädte die Zinſen geringer ſind, als in andern großen Reichen, wo der Handel nicht blüht. Nach Stevart's Meynung rührt dies aber lediglich von der Frugalität der Lebensweiſe und Sitten her, welche das Borgen von reichen Leuten in der Abſicht, das Geld zu verſchwenden, unmöglich macht. Geſchieht dieſes, und bleibt der Handel allein übrig, der die Stagnationen der von frugalen Geldbeſitzern geſammelten Capitalien hindert;

dert; ſo müſſen die Zinſen ſo weit herunterſinken, wie es dem Gewinne, der ſich damit machen läßt, angemeſſen iſt. Dieſer Gewinn wird aber von Tage zu Tage immer geringer werden, nach Proportion des Credits und der Circulation der öffentlichen Fonds bey verſchiedenen Nationen.

Wenn der Nationalreichthum zunimt, fallen auch die Zinſen, jedoch unter der Vorausſetzung, daß Luxus und Verſchwendung nicht zugleich im Verhältniſſe mit dem Nationalreichthume ſteigen. Nimt man auf dieſe Vorausſetzung keine Rückſicht, ſo iſt der Satz falſch. Es ſind die Sitten eines Volks, nicht ſeine äußern Umſtände in Anſehung des Reichthums, welche daſſelbe frugal, oder ausſchweifend verſchwenderiſch machen. Was daher von dem Geiſte eines Volks abhängt, kann nicht geändert werden, als nur, wenn eine Veränderung jenes Volksgeiſtes erfolgt.

Iſt der Zinsfuß ſehr hoch wegen des Hanges zur Verſchwendung, der in einem Volke herrſchend geworden iſt, ſo mag der auswärtige Handel noch ſo große Geldſummen in's Land bringen; die Zinſen werden immer hoch ſtehen, bis die Sitten ſich ändern. Jede Claſſe eines Volks hat ihren eigenen Geiſt. Der frugale Kaufmann wird Reichthümer anhäufen, und der verſchwenderiſche Lord wird ſie borgen. In dieſer Lage der Dinge wird die innere Circulation ſchneller werden, und die Ländereyen werden von Hand zu Hand gehen. Bewirkt dieſe Revolution nach und nach ein Correctiv der Verſchwendung, indem das Eigenthum in die Hände derer komt, denen die Frugalität zur Gewohnheit geworden iſt; ſo kann wiederum die Vermehrung des Nationalreichthums das Sinken der Zinſen befördern. Wenn aber im Gegen-

gentheile Geſetze und Sitten eines Landes die Volks-claſſen nach ihrer Lebensart, und nach der Beſchaffenheit ihrer Ausgaben, ſcheiden; ſo iſt Zehn gegen Eins zu verwetten, daß der induſtriöſe und frugale Kaufmann bald wiederum die Rolle eines verſchwenderiſchen Edelmanns ſpielen wird, ſobald es ihm gelungen iſt, ein artiges Landgut zu erwerben. In manchen Ländern hat ſogar das Andenken an die vergangene Induſtrie, mit welcher Jemand ſein Vermögen erwarb, etwas Verächtliches, das nur durch eine ausſchweifende Lebensart abgewiſcht werden kann.

Auch die Lehre von den **Banken** hat **Stevart** ausführlicher, deutlicher und vollſtändiger erörtert, als **Adam Smith**, und er iſt für dieſe Materie als einer der erſten und beſten Schriftſteller zu betrachten. Es iſt aber auch dies ein Gegenſtand, deſſen Theorie, ſo wie ſie von **Stevart** vorgetragen iſt, ich ohne zu große Weitläufigkeit nicht entwickeln kann. Aus der folgenden Lehre vom **öffentlichen Credit** will ich hier nur das Raiſonnement deſſelben über Geldanleihen auf den künftigen Ertrag von Taxen zur Bezahlung des Capitals und der Zinſen ausheben.

So lange die öffentlichen Ausgaben aus den Schätzen des Stats beſtritten wurden, war überhaupt öffentlicher Credit eine unbekante Sache. Wurden ſie durch Räubereyen und Erpreſſungen beſtritten, konte er gar nicht exiſtiren. Während der Einfachheit der alten Sitten, da es weder Induſtrie, noch Circulation, gab, war der Credit unnöthig; der Münzvorrath war mehr als hinreichend, um jeden Tauſchzweck zu erreichen. Als Handel und Induſtrie anfiengen, Fortſchritte in Europa zu machen, in den

Han-

Hanſeeſtädten und den Republiken Genua und Venedig, wurden die Folgen ihres Credits bald von den Regenten empfunden, die auf eine verkehrte Weiſe anfiengen, das Beyſpiel derſelben nachzuahmen: zuerſt, indem ſie Geldſummen auf ihre Domänen und Staten als Pfandſtücke borgten; hernach, indem ſie Taxen auflegten und dieſelben für den höchſten Preis verpachteten oder verkauften, den ſie von raub- und gewinnſüchtigen Menſchen dafür erhalten konten. Dies bewirkte Unterdrückung und Ausſaugung der Unterthanen, und zog alſo wiederum die Armuth der Regenten nach ſich. Die Taxen gleichwohl, die einmal auf dieſe gewaltſame Weiſe aufgelegt wurden, oder bey dringenden Veranlaſſungen, wurden von Zeit zu Zeit vermehrt und vollſtändiger eingerichtet, und machten nun einen reichen Fond aus, der zu einer Grundlage für öffentlichen Credit dienen konte. Wurden Taxen bloß für Zeitbedürfniſſe angeordnet, zur Bezahlung gewiſſer vom State contrahirter Schulden; ſo war die Aufmerkſamkeit beyder, des Stats und der Darleiher, gänzlich auf die Abtragung des Capitals gerichtet. Aber nach Maaßgabe der Vermehrung des Geldes in Europa zufolge dem ganzen Syſteme der neueren politiſchen Oekonomie, bildeten die Darleiher ſich ſelbſt ein neues Intereſſe, nehmlich die Erwerbung dauernder Zinſen von einem transferabeln Capitale. Um dieſe Veränderung der politiſchen Oekonomie, vom Borgen mit der Abſicht, das Capital wieder zu bezahlen, zum Borgen mit der Abſicht, permanente Intereſſen zu bezahlen, deſto anſchaulicher zu machen, hat Stevart die Geſchichte des öffentlichen Credits in England bis zum Ende des ſiebzehnten Jahrhunderts entwickelt. Die ganze Verſchiedenheit des damaligen Syſtems des öffentlichen Credits

und

und des gegenwärtigen, entſprang hauptſächlich aus der Verſchiedenheit der Circulation des Geldes, und aus den Mitteln, auf welche man nun verfiel, um die Quantität des Geldes im Verhältniſſe zu den Bedürfniſſen zu vermehren, wozu man es gebrauchen wollte.

Sehr intereſſant iſt die Vergleichung, welche Stevart zwiſchen dem öffentlichen Credite Frankreichs während der Adminiſtration des Cardinals Richelieu, und dem öffentlichen Credite Englands nach der Revolution, macht. Beſonders hebt er den Einfluß hervor, welchen die verſchiedenen Regierungsformen beyder Länder auf die Feſtigkeit ihres öffentlichen Credits haben, ſowohl beym Contrahiren als beym Abzahlen der öffentlichen Schulden.

In Frankreich gewährt die Macht des Regenten manche Hülfsmittel, Capitalien abzuzahlen, die in Zeiten öffentlicher Verlegenheit zu exorbitanten Zinſen waren geborgt worden. In England iſt die beſchränkte Macht der Krone, und die Verantwortlichkeit der Miniſter für die Ausübung derſelben, eine große Sicherheit für diejenigen, welche dem State Geld leihen, und das bewirkt auch den ſehr großen Vortheil, Schulden auf erträgliche Bedingungen contrahiren zu können. Je länger die beyden Staten neben einander beſtehen, deſto größer wird auch dieſer Vortheil für denjenigen werden, der auf's ſtrengſte ſeine öffentlichen Verpflichtungen reſpectirt. Vergleicht man den Credit von Frankreich und England; ſo iſt der Unterſchied beyder ſehr auffallend und merkwürdig. Die ſtrengſte Beobachtung der Treue gegen öffentliche Verpflichtungen hat in England einen ſo delicaten und ſkrupulöſen Credit begründet, daß die geringſte Abweichung

von den Principien deſſelben dem ganzen Syſteme verderblich werden kann. Der Credit Frankreich's auf der andern Seite iſt auf eine minder delicate Art behandelt worden; und die häufigen Gewaltſtreiche zum Nachtheile der Gläubiger, verurſachen ein temporäres Stocken und eine gänzliche Zerſtörung deſſelben für die Zukunft. Solche Gewaltſtreiche, wenn auch unter kritiſchen Umſtänden, ſind äußerſt ſchädlich, und der Vortheil eines wohl gegründeten Credits wird nach aller Wahrſcheinlichkeit entweder dieſer Nation in Hinſicht auf ihr eigenes Intereſſe die Augen öffnen, oder Unglücksfälle über ſie bringen, die man jedoch in der gegenwärtigen Lage wenig zu fürchten hat. Die Erfahrung unſerer Tage hat gelehrt, wie wahr Stevart prophezeiht habe.

Die Anleihen auf permanente Intereſſen vertheidigt Stevart beſonders gegen Davenant, einen der beſten ältern Engliſchen Schriftſteller über das Finanzweſen. Davenant ſchrieb zur Zeit der Revolution um das Jahr 1688, alſo in der Epoche, mit welcher die Aera des öffentlichen Credits in England beginnt. Er hatte viel über ſeinen Gegenſtand nachgedacht, beſaß Sachkentniß, und war von edlem Patriotismus beſeelt. Wie andere große Männer ſeiner Periode, war er der Meynung, daß Geldanleihen auf kurze Zeit, ſo daß alsdenn das Capital wieder abgetragen werde, weit den Geldanleihen auf beſtändige Zinſen vorzuziehen wären; und der rathſamſte Finanzplan unter allen, falls er nur irgend realiſirt werden könte, ſchien ihm, bloß immer das Geld für die Bedürfniſſe des nächſten Jahrs zu erheben.

Die Menſchen hatten damals eine Furcht vor dem Contrahiren von Statsſchulden. Sie betrachteten

die Nation, wie einen Privatmann, deſſen Intereſſe nur einfach iſt, und ſich auf ihn ſelbſt allein bezieht. In dieſem Lichte erſchienen Gläubiger als die furchtbarſten Feinde. Die Miniſter ſahen ſie ebenfalls von der Seite an, und dieſer allgemein herrſchende Wahn trug ohne Zweifel viel bey, daß die reichere Volksclaſſe bey den Verlegenheiten der Regierung weniger intereſſirt war, und geneigt, jede Gelegenheit zu ihrem Vortheile zu benutzen. Die Regierung war in einem beſtändigen Kriege mit den Gläubigern. Wenn bar Geld in England fehlte, ſo hatte ſie nichts zu bezahlen, als Schatzkammerſcheine auf die Taxen; und dieſe wurden leichter ausgegeben, als realiſirt. War der Jahresbetrag einer Taxe angewieſen, ſo hielt das Volk die Sicherheit des künftigen Ertrags für ſehr precär, wodurch folglich der Werth der Schatzkammerſcheine vermindert wurde.

Inzwiſchen gelang dieſe Methode in der Abzahlung bereits gemachter Schulden weit beſſer, als in der Contrahirung neuer. Die Unannehmlichkeiten, welche diejenigen erfuhren, die der Regierung Geld vorgeſchoſſen hatten, da ſie durch Anweiſungen auf durch Anticipation verpfändete Taxen bezahlt wurden, machten in der Folge ſehr mistrauiſch. Nun beugte zwar die beſchränkte Form der Engliſchen Regierung einem gewaltſamen Verfahren der Miniſter gegen die Statsgläubiger vor, wie es in Frankreich gewöhnlich war, und dieſer Umſtand half ſehr viel, den Credit Englands auf einen beſſern Fuß zu gründen. Gleichwohl das lange Warten auf die Bezahlung des Capitals und der Intereſſen durch einen entfernten Fond, bewog Davenant'en zu behaupten, daß 700000 Pf. St. in barem Gelde weiter reichen würden, als eine Mil-

Million in Schatzkammerſcheinen. Dennoch hielt er es für beſſer für den Stat, eine Million nach dem Plane zu borgen, daß die Schuld in drey oder vier Jahren abgezahlt würde, als 700000 ℔. Sterl. auf Koſten beſtändiger Intereſſen zu 8 Procent anzuleihen.

Noch kamen andere Betrachtungen hinzu, wodurch Davenant beſtimt wurde, kurze Zahlungsfonds den permanenten Intereſſen vorzuziehen.

Man glaubte damals allgemein, (obgleich Davenant die Falſchheit des Vorurtheils zu zeigen ſuchte), daß Geld, das auf Anticipation eines Fonds angeliehen werde, den man hebe und anwende, um die Schuld zu bezahlen, keine Statsſchuld ſey, weil es die vorherigen Einkünfte nicht vermindere. Ein Beweis dieſes herrſchenden Vorurtheils iſt, daß ſelbſt Davenant, indem er von den Schulden Englands Nachricht giebt während der Periode, da er ſchrieb, d. i. von der Revolution bis zum Ryswicker Frieden, immer genau die Summen bemerkt, die als Intereſſen dafür bezahlt wurden. Die Menſchen dachten damals nur an die Bezahlung der Capitalien; und wenn dieſe nur in wenig Jahren abgetragen würden, ſo meynten ſie, ſey es nicht der Mühe werth, Rückſicht darauf zu nehmen, was ſie unter der Zeit koſteten.

So lange Nationen im Kriege dieſelbe Politik in ihren Methoden, Geld zu erheben, beobachten, ſind die Arten ihres Verfahrens von geringerer Erheblichkeit. Aber wenn irgend einer dieſer Staten eine Veränderung macht, wodurch mehr Geld in ſeine Hände komt, als er vorher erhalten konte; ſo macht dieſer Umſtand es den übrigen Staten nothwendig, die-

dieſelbe Methode zu befolgen. Als die Regenten noch Krieg führten mit dem Betrage ihrer Schätze und jährlichen Einkünfte, hieng der Zuſtand ihrer Macht von dem Zuſtande dieſer Hülfsquellen ab. Anticipirten ſie ihre Einkünfte auf beyden Seiten für wenige Jahre, blieb noch immer dasſelbe Verhältniß. Adoptirten ſie hernach lang entfernte Zahlungsfonds, ſo vermehrten ſich ihre Hülfsmittel; aber das Gleichgewicht ward erhalten.

Der Nutzen einer Unterſuchung der Principien des öffentlichen Credits beſteht daher nicht ſowohl darin, das Intereſſe der verſchiedenen Staten zu entdecken, nach welcher ſie eine Art des Credits der anderen vorzuziehen hätten, als vielmehr die Folgen jeder derſelben einzuſehen, und ſolche Methoden zu beſtimmen, die zunächſt das Beſte des Stats als eines politiſchen Körpers für ſich betrachtet, und der Individuen, aus welchen er beſteht, befördern.

Ein Gegenſtand, deſſen Beziehungen ſo mannichfaltig ſind, wie dieſer, iſt ſeiner Natur nach ſehr verwickelt; die Folgerungen, die man nur zu ahnden vermag, müſſen unbeſtimter ſeyn; aber auf der anderen Seite klären ſie doch den Verſtand auf, und geben ihm manche Winke, welche mit der Zeit zum Beſten der bürgerlichen Geſellſchaft ſich benutzen laſſen.

Um zu erklären, wie Davenant ein ſo lebhafter Feind lange entfernter Zahlungsfonds, und noch mehr beſtändiger Zinſen, wurde, darf man nur den Zuſtand des öffentlichen Credits in England in der Periode des Ryswicker Friedens erwägen. Nach ihm betrugen die Statsſchulden Englands damals $17\frac{1}{2}$ Millionen Pf. Sterl. Von dieſer Summe war für

fünf Millionen Pf. Sterl. und ihre Abtragung oder Sicherung der Zinſen gar nicht geſorgt. Alle Taxen wurden zur Bezahlung von Statsſchulden, wenn dieſe dringend nothwendig war, aufgelegt. Iſt es alſo zu verwundern, daß ein Mann, der ſeinem Vaterlande wohl wollte, die Anleihen auf kurze Fonds, möchten ſie auch unter der Zeit noch ſo viel koſten, den Anleihen auf beſtändige Intereſſen vorzog, da er ſah, daß die Parlamente nicht dahin gebracht werden konten, irgend eine Taxe nach Abtrag der Schuld, zu welchem ſie aufgelegt war, einen Augenblick länger beſtehen zu laſſen? Außerdem war ſehr wenig bey Anleihen auf lange entfernte Fonds und beſtändige Intereſſen zu gewinnen, ſo lange die Leiher ihren Vortheil hauptſächlich darin ſetzten, daß die Rückzahlung ihres Capitals fundirt würde.

Der Grund des ganzen Irrthums war, daß der Handel damals erſt anfieng, in England Wurzel zu faſſen, und daß Capitalien nöthig waren, um ihn zu führen. Der Gebrauch der Banken, um Eigenthum in Geld zu verwandeln, war noch nicht entdeckt. Die Circulation war auf das vorräthige bare Geld eingeſchränkt, und die Vortheile des Handels waren ſehr groß. Alle dieſe Umſtände gaben den Capitalien einen ſehr hohen Werth, und ſo ſtiegen auch die Intereſſen zu einer exorbitanten Höhe.

Dieſe Lage Englands vergleiche man aber mit der zu Stevart's Zeit. Würde von Groß-Britannien das Capital von hundert vierzig Millionen Pf. Sterl. innerhalb weniger Jahre in die Hände der Gläubiger gebracht; thäte Frankreich auf der anderen Seite dasſelbe; welcher Handel könnte das Capital verſchlingen? Die Capitalien haben nur Werth nach Pro-

portion der Intereſſen, welche ſie einbringen, und ſo lange die Intereſſen, welche von öffentlichen Schulden bezahlt werden, hinreichen, um eine völlige Circulation des Geldes zu erhalten, und nicht mehr, ſo werden die Intereſſen ſo ſtehen bleiben, wie ſie ſind. Hört dies zufällig auf, wie in Kriegszeiten, ſo bemerkt man, daß die Intereſſen ſteigen, und wenn die bezahlten Intereſſen mehr betragen, als für die Circulation nöthig iſt, wie bey der Rückkehr des Friedens, ſo müſſen aus demſelben Grunde die Intereſſen fallen.

Davenant raiſonnirte, wie ein geſchickter Politiker, den Thatſachen und Umſtänden gemäß, die er vor ſich hatte. Was auf weit entfernte Fonds geborgt wurde, ward dem laufenden Einkommen des Stats aufgebürdet, und das Parlament war ſehr abgeneigt, dieſes im Verhältniſſe der darauf gelegten Laſten zu vermehren. Dies war für ihn ein hinlängliches Argument, die kurzen Fonds zu empfehlen, oder ſeine Lieblingsidee, ſo viel Geld innerhalb jedes Jahrs zu erheben, wie die Bedürfniſſe des Stats erfodern möchten.

Allein man kann vielmehr folgende Maxime zum Grunde legen. So wie der Verkehr unter den Individuen nicht die Proportion des in einem Lande umlaufenden Geldes überſchreiten kann; ſo muß auch der Regent, wenn er plötzlich die Taxen auf ſein Volk vermehren will, ohne ihre Induſtrie zu unterbrechen, welches dann noch nöthiger wird, als jemals, das umlaufende Geld vermehren im Verhältniſſe der vermehrten Nachfrage nach demſelben. Die Mittel, wodurch dieſes geſchehen kann, werden von Stevart umſtändlicher angegeben. Ihre Wirkung iſt ſicher

bey einer Nation, wo die öffentliche Treue und Glauben auf der feſten Sicherheit eines ſolchen Parlaments, wie das Britiſche, beruhen, und auf der Verantwortlichkeit derer, welchen die Ausübung der königl. Macht anvertrauet iſt. Stevart erläutert ſeine Maxime durch ein Beyſpiel. Ein Mann wollte das Waſſer, das bisher ſeine Kornmühle trieb, zu einer Caſcade brauchen; nun ſtand aber die Mühle ſtille; aber anſtatt dieſer Mühle baute er ſofort eine andere, welche vom Winde getrieben wurde. Das bare Geld iſt das Waſſer; Banknoten ſind der Wind; und der Gebrauch beyder kann ſehr zweckmäßig berechnet ſeyn.

Wird die obige Maxime bey der Contrahirung neuer Statsſchulden vernachläſſigt, ſo können die Taxen nicht bezahlt werden, das Geld wird zu ſelten in Proportion mit der Nachfrage, die Intereſſen werden ſteigen, und die Anleihen werden um ſo drückender für den Stat. Die Summen, die in's Ausland gehen, mindern oft den einheimiſchen Circulationsfond, woraus eine Menge von Inconvenienzen entſpringen. Um dieſen zuvorzukommen, thut Stevart den Vorſchlag, Anleihen in fremden Ländern auf Subſcription zu machen, wovon die Zinſen jährlich bezahlt werden. Dadurch kann der Regent die in's Ausland gehenden Summen decken, und die Circulation bleibt ſich gleich.

Stevart zeigt hierbey, daß öffentliches Unglück oft mehr von einer ſtockenden Circulation des Geldes, als von Beſchränkungen des Eigenthums herrührt. Ein Regent, der nicht jede Methode anwendet, um die Geldcirculation in dem State, welchen er regiert, zu erhalten, verſäumt das weſentlichſte Erfoderniß, um

den

den Wohlſtand ſeines Volks und die Gründung ſeines eigenen Credits zu befördern.

Zur Abzahlung der Schulden giebt Stevart ſechs Wege an mit Hülfe eines ſinkenden Fonds. Dieſer kann 1) jährlich gebraucht werden, um gewiſſe Capitalien nach Gutdünken des Stats abzutragen; oder die Abtragung kann geſchehen 2) nach einer gewiſſen Regel, wodurch die Präferenz beſtimt wird; oder 3) durch Anwendung zur Bezahlung eines verhältnißmäßigen Theils des ganzen Schuldcapitals; oder 4) durch Reducirung der Intereſſen des Capitals; oder 5) durch Verwandlung des Ganzen der Capitalien in beſtimte Annuitäten, nach Proportion des Umfangs des ſinkenden Fonds; oder endlich 6) durch Lotterieen, wo der Stat gewinnt, was die Spieler Luſt haben, zu verlieren. Jede dieſer Arten, die Statsſchulden zu bezahlen, hat ihre Vortheile und Nachtheile; einige indeſſen ſind offenbar, wenn die Wahl frey iſt, vorzüglicher, weil bey ihnen der Vortheile mehr, und der Nachtheile weniger ſind. Lotterieen ſind unter der Vorausſetzung zweckmäßig, daß die Intereſſen der Statsſchulden durch eine geſchickte Adminiſtration geringer geworden ſind, als in irgend einem andern Theile von Europa. In dieſer Lage können zufällige Umſtände Fluctuationen im Preiſe der Stocks veranlaſſen. Fällt der Preis zu ſehr, ſo kann die Regierung Subſcriptionen zu Lotterieen eröffnen, die in Stocks nach dem Marktpreiſe bezahlt werden, mit den laufenden Intereſſen und einer kleinen Prämie. Dadurch wird die Summe der alten Capitalien reducirt, und die Subſcribenten gewinnen einen kleinen Vortheil. Hernach, wenn die Stocks ſteigen, laſſen ſich wiederum die Intereſſen von jenen

Subſcriptionen reduciren, woraus ein doppelter Vortheil entſpringt; die Stocks werden auf der einen Seite im Preiſe erhalten, und das Capital der Statsſchulden auf der anderen Seite wird vermindert.

Auch das Raiſonnement Stevart's über die Taxen, womit er ſein Werk ſchließt, iſt ſehr lehrreich. Er theilt die Taxen in proportionelle, welche die Conſumtion, oder was man Ausgabe nennt, treffen; in cumulative, die das Eigenthum angehen; und in perſonelle, die in perſönlichen Leiſtungen beſtehen.

Proportionelle Taxen können ſo aufgelegt werden, daß ſie ſich faſt auf jede Ausgabe für Lebensbedürfniſſe erſtrecken. Da aber alle Ausgaben nur vom Einkommen beſtritten werden ſollten, nicht vom Capitale; ſo iſt das erſte Princip der Taxation, die Auflagen ſämtlich nur auf das Einkommen zu beſchränken. Jede Auflage, die das Capital angreift, iſt unterdrückend und ungerecht. Weil inzwiſchen bey allen Ausgaben eine Veräußerung ſtatt findet, obwohl nicht jede Veräußerung mit Ausgabe verbunden iſt; ſo iſt die beſte Methode zur Verhütung des Fehlers, daß man das Capital ſtatt des Einkommens taxirt, die Taxe auf eine ſolche Art aufzulegen, daß ſie nur die Conſumenten trifft, in welchem Falle jeder, der kauft, um wieder zu verkaufen, die bezahlte Abgabe völlig wieder zurück bekommen wird.

Das ſchickliche Object für die cumulativen Taxen ſind die großen Beſitzungen der höheren Volksclaſſen, die zum Beſten des Stats wohl eine Verminderung leiden können, ohne Gefahr, daß dadurch der Fond ihrer nothwendigen Bedürfniſſe geſchmälert werde.

Dies

Dies verhält ſich aber nicht ſo, wenn cumulative Taxen auf die niederen Volksclaſſen gelegt werden, weil dieſe entweder aus induſtriöſen Menſchen, oder aus Bettlern beſtehen. Jene müſſen in dem Stande ſeyn, dasjenige von den Reichen zurück zu bekommen, was ſie für das Bedürfniß des States hergegeben haben. Dieſe haben nichts zu geben; Auflagen auf ſie zu machen, heißt nur ihr Elend vergrößern, ohne dem Mangel des Stats damit abhelfen zu können.

Die großen Vorzüge der proportionellen Taxen vor den cumulativen ſind hauptſächlich folgende: 1) Die Proportion zwiſchen der Taxe und den taxirten Objecten iſt genau beſtimt; 2) die Proportion kann Jedermann bekant werden; 3) die Zeit, die Taxe zu bezahlen, iſt regelmäßig, und komt allmälig; indem man für die Ware bezahlt, bezahlt man die Taxe, und die Freyheit, ſolche Waren zu kaufen, iſt unbeſchränkt; folglich ſteht die Ausgabe immer im Verhältniſſe mit dem Einkommen. Dagegen iſt es 1) bey cumulativen Taxen ſchwerlich möglich, die Proportion zu erhalten zwiſchen der Taxe und dem Vermögen eines Jeden, ſie in ſeinen Umſtänden mit Bequemlichkeit zu tragen; zweytens iſt es dem State unmöglich, dieſe Proportion mit Gewißheit kennen zu lernen; und endlich wird der Betrag der Taxe oft zu einer Zeit gefodert, wo die Leute am wenigſten Geld haben.

Die Hauptſchwierigkeiten, die man gegen proportionelle Taxen vorgebracht hat, ſind, daß ſie die Preiſe erhöhen, die Conſumtion mindern, und daß die Hebung derſelben unterdrückend und koſtbar ſey, daß ſie alſo einen nicht geringen Theil des Betrages wieder verſchlingen. Dieſe Schwierigkeiten hält jedoch Stevart mehr für ſcheinbar, als für wirklich. Eine

proportionelle Taxe zweckmäßig aufgelegt und erhoben, wird unſtreitig den Preis der taxirten Objecte erhöhen; aber ſie wird folglich auch den Preis der Arbeit der induſtriöſen Claſſe erhöhen, weil dieſe die Taxe nur zurück bekomt in Proportion mit ihrem Fleiße und ihrer Frugalität. Der Preis der Arbeit wird regulirt durch die Nachfrage; die proportionellen Taxen haben auf denſelben nur Einfluß.

Was die Verringerung der Conſumtion betrifft, wenn die Taxen die Preiſe erhöhen, ſo beweiſt dieſer Umſtand die Vergrößerung der Conſumtion; denn, würde die Conſumtion vermindert, ſo würden die Taxen nicht bezahlt werden, und die Preiſe würden folglich fallen, ſelbſt zum Schaden der induſtriöſen Claſſe. Dies ſind allemal nur Folgen proportioneller Taxen, wenn ſie zweckwidrig aufgelegt werden.

In Anſehung des Koſtbaren bey der Erhebung, und des Unterdrückenden, ſo rühren dieſe Inconvenienzen großentheils von der Neigung des Volks her, den Stat zu betriegen. Denn werden dieſe Taxen ordentlich bezahlt, und auf eine anſtändige Weiſe erhoben, ſo ſind ſie nur wenig koſtbarer, und unendlich weniger drückend, als jede andere. Aus der Erfahrung hierüber in verſchiedenen Ländern abſtrahirt Stevart eine Methode, wie ſowohl die Unterdrükkung, als die Koſtbarkeit der Erhebung, bey proportionellen Taxen vermieden werden könne.

Alle Taxen werden mit dem im Lande umlaufenden Gelde bezahlt; ſie können folglich nicht über eine gewiſſe Proportion dieſer Summe hinausgehen. Es läßt ſich daher weder aus dem Werthe des Eigenthums, noch aus der Quantität der Conſumtion, der Ertrag einer

ner Taxe ſo gut berechnen, als aus der promten Circulation, welche Verkehr und Handel erleichtert. Würden Taxen in Waren bezahlt oder in Naturalien, dann kőnten ſie in einer Proportion zu den Erdfrüchten und der Arbeit ſtehen; dann würden ſie aber den Fond des Unterhalts vermindern; anſtatt daß ſie itzt nur einen Theil der Quantität des Geldes an ſich ziehen, welches durch die Hände aller Individuen circulirt.

Der große Unterſchied zwiſchen cumulativen und proportionellen Taxen beſteht darin. Die erſtern können von denen, welche ſie bezahlen, nicht im Verhältniſſe zu ihrer Induſtrie wieder gewonnen werden; wohl aber die anderen. Nur ſofern irgend Jemand aus der induſtriöſen Claſſe faul oder ausſchweifend wird, verkürzt jede proportionelle Taxe ſeinen täglichen Gewinn, wie jede cumulative das Einkommen eines bereits erworbenen Fonds vermindern wird.

Taxen müſſen immer aufgelegt werden nur zum Vortheile des Stats, nicht zum Vortheile von Privatperſonen, und wenn dieſe Regel beobachtet wird, ſo ſind die Taxen in jeder Hinſicht wohlthätig. Werden ſie zweckmäßig erhoben, ſo vermindern ſie unnöthige Privatausgaben; werden ſie ſchicklich vom State angewandt, ſo befördern ſie überall Verbeſſerungen; und diejenigen, welche bereits Vermögen erworben haben, werden bewogen, zur Bequemlichkeit der niederen Volksclaſſen beyzuſteuern. So wird mit Hülfe klug aufgelegter und angewandter Taxen die Circulation außerordentlich begünſtigt; die Induſtrie vermehrt; für das öffentliche Beſte geſorgt, und die Bezahlung der Statslaſten ſo gleich vertheilt, daß ſie

die

die Vortheile nicht überwiegt, die aus dem allgemeinen Beſteurungsſyſteme fließen.

Sofern die cumulativen Taxen das Einkommen eines bereits erworbenen Fonds treffen, iſt zu bemerken, daß dieſes Einkommen von beweglichem oder unbeweglichem Eigenthume herrührt. Das erſte wird ſich immer dem Griffe des Regenten entziehen, der Taxen darauf zu legen verſucht. Cumulative Taxen auf's höchſte getrieben können alſo zwar das ganze Einkommen vom unbeweglichen Eigenthume verſchlingen; aber auch nur dieſes allein. Proportionelle Taxen treffen den Ueberſchuß des Vermögens derer, welche die Objecte derſelben verzehren. Es kann alſo nur auf ſolche Artikel eine proportionelle Taxe gelegt werden, die gewöhnlich für Geld gekauft oder verkauft werden. Die Methode daher, proportionelle Taxen zur größten Höhe zu bringen, iſt dafür zu ſorgen, daß alle conſumtible Dinge zu Markte kommen, und dann unmerklich die Taxe darauf zu ſteigern, daß ſie den ganzen Ueberſchuß des Vermögens der Conſumenten wegnimt. Sind die Taxen ſo hoch geſtiegen, ſo wird der Stat Eigenthümer des ganzen Einkommens aller unbeweglichen Fonds werden, und die induſtriöſe Claſſe allein wird ihren Reichthum vermehren in Proportion mit ihrer Frugalität. Es erhellt aus dieſem allgemeinen Principe, daß zur Gründung proportioneller Taxen die Conſumtion nebſt dem Verkehre und Handel erfoderlich ſind. Wo demnach eine Veräußerung ohne Conſumtion ſtatt findet, wie beym Verkaufe von Ländereyen und andern unbeweglichen Dingen, kann eine proportionelle Taxe nicht ſchicklich aufgelegt werden. Und auch, wo Conſumtion iſt ohne Handel, wie, wenn die Erdfrüchte von denen verzehrt wer-

werden, welche ſie erndten, iſt keine proportionelle Taxe angemeſſen. Da Taxen nicht im Verhältniſſe zu den Gütern ſelbſt ſtehen, ſondern zu der Circulation; ſo folgt, daß ſie auf eine ſchickliche Art nur erhoben werden können beym Kaufe und Verkaufe. Man findet freylich manche Beyſpiele von proportionellen Taxen, die in verſchiedenen Ländern aufgelegt ſind, ohne daß weder Verkauf noch Veräußerung eintritt. Dies iſt aber die ſchlimmſte Art der proportionellen Taxen, und die unterdrückendſte für diejenigen, welche ſie bezahlen müſſen.

Aus dem Principe, daß Taxen in Proportion zu der Circulation, und nicht zu der Conſumtion ſtehen, erhellt die Urſache, warum ſie ehedem ſo ſchwer zu erheben waren. Die Conſumtion richtete ſich damals, wie itzt, in den meiſten Rückſichten, nach der Proportion der Zahl der Einwohner; aber die Circulation, d. i. die Veräußerung durch Verkauf, ſtand nicht damit in Proportion. Jeder Zuwachs der Circulation hat die Wirkung, daß er den Ertrag der Taxen erhöht, und wenn dieſe in einem induſtriöſen Lande ſehr aufgelegt ſind, ſo befördern ſie den Umlauf des Geldes durch das ganze Publicum.

Man kann die Frage aufwerfen: Was für Folgen eine gänzliche Abſchaffung der Taxen haben würde, ſowohl für die Wohlfarth des Stats im Ganzen, als für die vornehmſten Claſſen der Einwohner, aus denen er beſteht? In Anſehung derer, welche die Regierung des Stats verwalten, und von dem Ertrage der Taxen beſoldet werden, würde eine Abſchaffung dieſer durchaus verderblich ſeyn; und da ſie eine zahlreiche Claſſe des Volks ausmachen, ſo würde ſich der Schaden auch auf die induſtriöſe Claſſe erſtrecken,

ſtrecken, welche jenen die Bedürfniſſe ihrer Conſum-tion liefert. Was aber die letztere Claſſe an und für ſich ſelbſt betrifft, ſo muß eine Abſchaffung der Taxen auch eine verhältnißmäßige Verminderung der Cir-culation nach ſich ziehen. Sie würde folglich die In-duſtrie Mancher unterbrechen, und dadurch eine nach-theilige Concurrenz unter ihnen ſelbſt wegen der Mit-tel der Subſiſtenz veranlaſſen. Stevart hat be-wieſen, daß die induſtriöſe Claſſe bey dem gegenwär-tigen Zuſtande der Dinge nur Taxen bezahlen könne, ſofern ſie frugal und fleißig iſt; ſie würde alſo durch die Abſchaffung der Taxen nichts gewinnen; im Gegentheile ſehr viel verlieren.

Zu einer dritten Claſſe im Volke kann man die reichen und müſſigen Verzehrer rechnen. Die Land-eigenthümer ſind ein beträchtlicher Theil derſelben. Ob ſie gleich auf keine Weiſe weder von den cumulativen, noch von den proportionalen Taxen etwas wieder ge-winnen, die ſie tragen müſſen, und alſo die unmit-telbare Entſchädigung entbehren, welche der induſtriö-ſen Claſſe zu gut komt; ſo genießen ſie doch von ei-ner anderen Seite Vortheile, wodurch ihnen die auf-gelegten Laſten reichlich vergütet werden. Dieſe Vor-theile entſpringen aus den Folgen des Geiſtes der In-duſtrie, der ſich über das Volk verbreitet, durch wel-che ihre Ländereyen verbeſſert, die Benutzung und der Abſatz der Producte derſelben erleichtert, und was für die einheimiſche Conſumtion überflüſſig iſt, aus-wärts verkauft wird, ſo daß ſie mit dem Werthe aller Erzeugniſſe im Lande in's Gleichgewicht kommen.

Mit dieſer Anſicht der Taxen und ihres Einfluſ-ſes auf den öffentlichen Wohlſtand eines Volks ſteht es freylich im Widerſpruche, daß dennoch die Taxen

für

für dem Volke aufgelegte Bürden gehalten werden, ungeachtet jede Claſſe der Einwohner Vortheile davon ziehen ſoll. Stevart antwortet, daß dies nur Vorurtheil ſey, und daß zweckmäßig aufgelegte Taxen nicht für eine Bürde des Volks gelten können. Die Vermehrung der Induſtrie, die mit der Vermehrung der Circulation verbunden iſt, gewährt einen Fond wohlangewandter Zeit, der in Geld verwandelt mehr als hinreicht, um alle Taxen zu bezahlen, die das Einkommen eines ſoliden Eigenthums nicht unmittelbar treffen, und die fortgehende Verbeſſerung des letztern als Folge der erſteren entſchädigt auch die Landeigenthümer völlig. In dieſem Lichte gleichen Taxen den Auslagen, die für neue Etabliſſements zur Erhöhung des öffentlichen Wohlſtandes angewandt ſind, indem ſie in ihren Wirkungen in der That den Wohlſtand und die Bequemlichkeit des ganzen Volks vermehren, nicht dadurch, daß ſie erhoben, ſondern dadurch, daß ſie mit Klugheit verwandt werden.

Unter allen cumulativen Taxen trägt die auf das Landeigenthum am meiſten ein, ohne den geringſten Druck für die Contribuenten. Dies giebt Stevart'en noch Veranlaſſung zu einer beſonderen Unterſuchung der Landtaxe, wie ſie in Groß-Britannien und Frankreich eingeführt iſt.

Um eine Landtaxe gleichmäßig und leicht erträglich zu machen, muß vor der Auflegung derſelben eine genaue Schätzung jedes Artikels der Einkünfte vorher gehen, welcher beſteuert werden ſoll, und die Taxe darf kein anderes Einkommen treffen, als dasjenige, was von einem unbeweglichen Eigenthumsfond herrührt. Aus dieſem Grunde misbilligt Stevart die in England bey der Landtaxe gebräuchliche Methode

thode der Schätzung (aſſeſsment), ſo wie auch die Verbindung einer Taxe auf ſolides Eigenthum mit einer gleichen Auflage auf das perſönliche bewegliche Vermögen, eine Verbindung, die ihrer Natur nach mit einer cumulativen Beſteuerung ganz unverträglich iſt.

Die Mängel dieſer Art von Auflage in Frankreich (wo ſie taille genannt wird), waren zu Stevart's Zeit verſchieden. Dort waren die Landrenten, die der eigentliche Gegenſtand jeder Landtaxe ſeyn ſollten, häufig dem Einfluſſe der Taxe entzogen, wegen der Privilegien, welche die höhern Stände genoſſen, und wodurch ſie von der taille ausgenommen waren. Daher fiel die Franzöſiſche Landtaxe gerade auf den Theil der niederen Claſſen, der mit dem Ackerbaue beſchäfftigt war, was nothwendig eine doppelte Inconvenienz zur Folge haben mußte. Wenn die Landbauer ſelbſt Eigenthümer waren, ſo waren doch ihre Güter gewöhnlich ſehr klein, und eine Landtaxe, die einem anſehnlichen Güterbeſitzer leicht ſeyn würde, ward unerträglich für diejenigen, die nicht viel mehr von ihrem Acker erwarben, als was ſie nothwendig zu ihrem Unterhalte bedurften. Waren die Landbauer hingegen Pächter anſehnlicher Güterbeſitzer, ſo fiel die Laſt auf ſie noch unabhängig von der Landrente, welche natürlicherweiſe allein ſie hätte tragen müſſen. Nichts, meynte Stevart, als die Beförderung der Induſtrie und eines ausgedehnten Credits nebſt einer Subſtitution proportioneller Taxen an die Stelle der vielen cumulativen, die auf die niederen Volksclaſſen in Frankreich gelegt ſind, könne je eine Leichtigkeit in Bezahlung der großen Auflagen bewirken, welche dieſe Nation zu tragen habe.

Die

Die beſte Methode, eine Landtaxe aufzulegen, iſt unſtreitig, wenn die Auflage auf die Landrente allein beſchränkt, und im Verhältniſſe zu ihr beſtimmt wird. Wie läßt ſich aber je erwarten, fragte Stevart, daß ſolch ein Plan werde befolgt werden, wo die Landeigenthümer ſelbſt den Stat regieren? In Frankreich war die königliche Gewalt nie im Stande, eine Taxe auf die Landrente länger zu erhalten, als während eines auswärtigen Kriegs. In England hat ſie nun ſchon über ein Jahrhundert gedauert, und wenn ſie beſtändig würde, ließe ſie ſich in eine Domaine verwandeln, und könte einen Fond abgeben, einen großen Theil der Nationalſchuld auf einmal abzutragen. Dieſe Idee Stevart's iſt bekantlich neuerlich benutzt worden.

Bey der Auflegung der Taxen iſt es höchſt wichtig, für eine richtige Verwaltung derſelben zu ſorgen. Die leichteſte Methode für den Stat war, ſie zu verpachten, und ſie wurde auch überall zuerſt beobachtet; aber als allgemeine Regel läßt ſich dies nicht feſtſetzen. Cumulative Taxen werden beſſer durch eigentliche Beamten des Stats verwaltet, als verpachtet. Die Hebung derſelben iſt einfach; werden ſie aber verpachtet, ſo ſind die niederen Volksclaſſen der Unterdrükkung ausgeſetzt.

Wenn übrigens die Landtaxe aufgehoben werden ſollte, ſo iſt eine proportionelle Taxe auf eßbare Artikel und auf Getränke das beſte Aequivalent. Diejenigen, welche ihre Nahrungsmittel mit barem Gelde kaufen, verzehren den Theil der Erdfrüchte, der der Landrente am Werthe gleich iſt.

Da die Schriften Hume's, des Adam Smith, und Stevart's für die Theorie der

Statswirthſchaft claſſiſch ſind, ſo ſind ſie auch in England die Hauptwerke in dieſer Wiſſenſchaft geblieben, aus denen alle ſpätere Schriftſteller über Gegenſtände der politiſchen Oekonomie ihre Principien entlehnten.

Neunzehnter Abſchnitt.

Geſchichte der neueren Philoſophie in Frankreich während des achtzehnten Jahrhunderts.

Das ſechszehnte Jahrhundert war gleichſam die goldene Periode der philoſophiſchen Studien für Italien geweſen. Sie hatte einen geläuterten Peripateticismus, neue Anſichten der Kosmophyſik, und bey einer zahlreichen Parten auch eine cabbaliſtiſch-theoſophiſche Denkart zu Reſultaten gehabt. Durch eine Reihe geiſtvoller und gelehrter Männer, Gaſſendi, Des Cartes, Arnaud, Daniel, Hüet, Pascal, Nicole, Malebranche, ward das ſiebzehnte Jahrhundert die goldene Periode der philoſophiſchen Literatur für Frankreich. Man kann mit vollem Rechte behaupten, daß die Franzoſen damals im Gebiete der philoſophirenden Vernunft die thätigſten waren, und auch im Vergleiche mit allen übrigen Nationen, die auf wiſſenſchaftliche Cultur überhaupt Anſpruch machten, beſonders den Briten, Niederländern, Deutſchen und Italiänern, welche letztern während dieſer Zeit auf den Lorbeern ihrer Väter ruhten, die bedeutendſten Fortſchritte gemacht hatten. Die entgegengeſetzten philoſophiſchen Syſteme des

Gaſſendi und Des Cartes beſchäfftigten nicht nur die Aufmerkſamkeit der philoſophiſchen Denker in Frankreich, ſondern auch derer im Auslande, und die Franzöſiſche Philoſophie ward der Mittelpunct, um welchen ſich die Speculation, ſofern ſie ſich auf die Syſteme der Zeitgenoſſen bezog, vorzugsweiſe herumdrehte.

Aber mit dem Ende des ſiebzehnten Jahrhunderts und im Anfange des achtzehnten verlor ſich jenes ſo lebhafte Intereſſe der Franzöſiſchen Gelehrten für die ſpeculative Philoſophie, beſonders für metaphyſiſche Unterſuchungen, gar ſehr; und dazu trugen mehrere Urſachen bey, deren Wirkungen ſich bis auf unſere Zeit herab erſtreckt haben. Der Luxus des Hofs und der Großen in der Hauptſtadt, Paris, die für die Lebensart und Denkweiſe der Nation den Ton angab, ſo wie ſie ihn noch itzt angiebt, beförderte mehr die ſchönen Künſte und Wiſſenſchaften, die Verfeinerung des Geſchmacks überhaupt, als die ernſten Forſchungen der Vernunft. Die größere Empfänglichkeit der Franzöſiſchen Nation für Sinnengenuß, und die damit natürlich verbundene Frivolität und Neigung zur Abwechslung, benahmen dem gebildeten Publicum immer mehr den Eifer für philoſophiſche Wahrheit, und die ausdauernde Beharrlichkeit im angeſtrengten Nachdenken, welche das wiſſenſchaftliche Studium der Philoſophie fodert. Man ſprach mit Bewunderung von den großen Philoſophen, welche die Nation hervorgebracht hatte; der Nationalſtolz rühmte ſich ihrer gegen Ausländer; allein man hörte auf, ihre Werke zu ſtudiren; oder begnügte ſich mit einer oberflächlichen Lectüre derſelben, nur um in Geſellſchaft davon mitreden zu können. Selbſt die Streit-

tigkeiten, welche dieſe Werke veranlaßt hatten, waren dem Anſehn der Philoſophie in Frankreich überhaupt, wie gewöhnlich der Fall iſt, nachtheilig geworden. Das Publicum hatte dadurch die Schwächen der Syſteme kennen gelernt, und das Lächerliche, das einige witzige Köpfe auf das berühmteſte derſelben, das Carteſianiſche, geworfen hatten, fiel gewiſſermaßen auf die Metaphyſik überhaupt zurück. So ward dieſe nach und nach ein Gegenſtand, wo nicht der Verachtung, doch der Gleichgültigkeit in Frankreich.

Dazu kam nun noch die Bigotterie, die unter der Regierung Ludewig's XIV herrſchend wurde, und der Geiſtlichkeit, hauptſächlich den Jeſuiten, die Gewalt verlieh, über den Fortgang der wiſſenſchaftlichen und vollends der philoſophiſchen Aufklärung ſo zu ſchalten, wie es ihr hierarchiſches Bedürfniß mit ſich brachte. Die Jeſuiten waren ſchon Widerſacher des Gaſſendi, Des Cartes und Malebranche geweſen; nur der Genius und die Gelehrſamkeit dieſer Männer, ſo lange ſie lebten, hatten den Antagonismus jener unſchädlich gemacht. Um deſto willkomner alſo war jenen, daß das Publicum aufhörte, ſich weiter für die Syſteme derſelben zu intereſſiren, und daß dieſe nach und nach in Vergeſſenheit geriethen. Was die Jeſuiten von der Philoſophie zu fürchten hatten, davon waren ihnen ſchon die Schriften Pascal's und Nicole's, die unmittelbar gegen ſie gerichtet waren, ein Beyſpiel geweſen, und in den blutigen Kämpfen mit den Hugenotten hatten ſie von den ſchriftſtelleriſchen Vertheidigern derſelben, unter andern von Bayle, dieſer Beyſpiele noch mehrere bekommen. Es ward alſo ihre wichtigſte Angelegenheit, jede

jede freyere und kühnere Erhebung der philoſophirenden Vernunft zu hindern, oder wo ſie laut wurde, gleich in ihren Folgen zu unterdrücken, damit die Bigotterie und Hierarchie ein deſto ſichereres Spiel hätten. Mochte auch ein philoſophiſcher Schriftſteller der Wahrheit huldigen; es durfte ihm nur irgend eine Aeußerung entwiſcht ſeyn, die der Kirche nachtheilig ſchien, oder aus der ſich für dieſelbe nachtheilige Folgerungen ziehen ließen; ſo ward ſein Buch als gefährlich für die Religion und den Stat ausgeſchrieen, und er ſelbſt mußte hart für ſeine Frevel büßen. Bey ſolchen politiſchen Hinderniſſen philoſophiſcher Studien mußten ſie nothwendig ſelbſt ſich gar ſehr vermindern, zumal da die gelehrte Erziehung überhaupt in den höhern Ständen größtentheils in den Händen der Jeſuiten und Mönche war. Auch lange nachher, da kühnere Charaktere anfiengen, ſich der hierarchiſchen Anmaaßung der Jeſuiten zu widerſetzen, hatte die Bedrückung der philoſophiſchen Geiſtesfreyheit durch dieſe, auf die Franzöſiſche Philoſophie ſelbſt den entſcheidendſten Einfluß. Ein heftiger Druck erzeugt einen heftigen Gegendruck, und es war natürlich, daß, während die Jeſuiten unter dem Deckmantel der Religion und dem Schutze des Deſpotismus den kirchlichen Aberglauben begünſtigten, die neuern Franzöſiſchen Schriftſteller, hauptſächlich die Encyklopädiſten, in ihren gerechten Angriffen auf den Aberglauben und die Hierarchie, auch die beſſere Religion nicht ſchonten, und dadurch den Naturalismus und Egoismus in ihrem Vaterlande begründeten, der in der Folge die herrſchende Denkart der gebildeten Stände geworden iſt.

Ungeachtet der Urſachen indeſſen, welche das Intereſſe des Franzöſiſchen Publicums für metaphy-

ſiſche Unterſuchungen ſchwächten, lag es doch in der Natur der menſchlichen Vernunft, vollends bey einer ſchon ſo cultivirten Nation, wie die Franzöſiſche, daß die Gleichgültigkeit gegen ſpeculative Philoſophie überhaupt vorübergehend war, und nur eine kurze Zeit dauerte. Einzelne genievolle Männer wagten wieder neue Verſuche, denen bald mehr andere folgten.

Die ältere Franzöſiſche Philoſophie wirkte auf dieſe nur zum Theile ein. Die Metaphyſik des Des Cartes ſchien ſelbſt denen unter den neuern Franzöſiſchen Schriftſtellern, welche mit ihr vertraut geworden waren, zu ſchwärmeriſch, und die Metaphyſik der Malebranche zu myſtiſch, um ſich in ihrem Raiſonnement dadurch leiten und beſtimmen zu laſſen. Man darf ſogar von den wenigſten neuern Franzöſiſchen Schriftſtellern annehmen, daß ſie die Lateiniſchen Werke des Des Cartes im Originale geleſen hätten. Die Mode, philoſophiſche und gelehrte Werke Lateiniſch zu ſchreiben, ward durch die Verfeinerung der Franzöſiſchen Sprache verdrängt, und dadurch ward auch die Kentniß der Lateiniſchen Sprache ſelbſt unter den Gelehrten in Frankreich ſehr verringert. Sie ſchränkten ſich alſo auf Franzöſiſche Auszüge aus jenen Werken ein, die ſich öfter durch ihre Seichtigkeit, als durch Genauigkeit, Vollſtändigkeit und Gründlichkeit auszeichneten. Leibniz ſchrieb zwar Franzöſiſch, hegte eine große Vorliebe für dieſe Sprache und die Franzöſiſche Nation, und ſtand auch bey den Franzöſiſchen Gelehrten in einem ehrenvollen Andenken. Seine Philoſophie ſcheint jedoch in Frankreich nur eine ſehr partielle und unbedeutende Senſation gemacht zu haben. Sie erfoderte zu große Anſtrengung des Nachdenkens, war nicht unmittelbar

klar

klar und verſtändlich genug, gieng zu weit in die Tiefen der Metaphyſik hinein, und hatte zu wenig Anziehendes in der Darſtellung, um den Franzoſen gefallen zu können. Ueberhaupt fand von den franzöſiſchen Philoſophen des XVII. Jahrhunderts keiner größern Beyfall bey den neuern, als Gaſſendi, weil gerade das Epikuriſche Syſtem, deſſen Commentator und Lobredner er war, der Geiſtesſtimmung und den Privatabſichten jener am meiſten entſprach. Von ihm wurden die Waffen erborgt, womit man den Naturalismus ausrüſtete, und die poſitive Theologie und die Hierarchie bekämpfte.

Die Philoſophie der Deutſchen blieb den Franzoſen faſt ganz unbekant, diejenigen abgerechnet, welche bey ihrem Aufenthalte in Deutſchland von ihr Notiz nahmen, um ſie zu verſpotten und ihren Witz daran zu üben. Die unendliche Weitſchweifigkeit und ſyſtematiſche Steifheit der Wolf'ſchen Philoſophie in der erſten Hälfte des vorigen Jahrhunderts contraſtirte freylich zu ſehr mit dem Geiſte und Geſchmacke der Franzoſen, um dieſe zu einem fleißigen Studium jener einzuladen. Die beſſere Philoſophie in Deutſchland und der beſſere Geſchmack in der Behandlung und Darſtellung derſelben begannen erſt nach dem ſiebenjährigen Kriege in der letzten Hälfte jenes Jahrhunderts, zu einer Zeit, wo die Verbindung der Franzöſiſchen Gelehrten mit Deutſchen ſehr geringe war, und das Vorurtheil der Geſchmackloſigkeit und Pedanterey der Deutſchen in Frankreich ſchon zu tiefe Wurzeln geſchlagen hatte. Eine Hauptſchwierigkeit hat auch von jeher die Deutſche Sprache der Verbreitung der Deutſchen philoſophiſchen Literatur in den Weg gelegt, welche die Franzoſen ungleich ſchwerer

als andere Völker erlernen können, und daher in der Regel nicht anders lernen, als wenn ſie durch den Drang der Umſtände dazu gezwungen werden.

Auch die Engliſchen Philoſophen im Anfange des achtzehnten Jahrhunderts blieben den Franzoſen ſo ziemlich fremde. Es bedurfte erſt eines Voltaire, der die Newton'ſche Kosmophyſik populariſirte, zwiſchen Leibniz und Newton eine witzige, wiewohl nichts weniger als richtige und treffende, Parallele zog, um ſeine Landsleute mit dieſen beyden großen Männern des Auslandes und ihren Entdeckungen bekanter zu machen. Späterhin nahmen die Franzoſen freylich an der Philoſophie der Engländer lebhaftern Antheil; doch mehr ſo weit dieſe die Politik und hauptſächlich die Theorie der Statswirthſchaft betraf, als ſo weit ſie die Theorie des Erkentnißvermögens, (jedoch mit Ausnahme der Locke'ſchen Theorie, die ſich in Frankreich zahlreiche Verehrer erwarb), die Metaphyſik und Moralprincipien angieng. Man kante und ſchätzte in Frankreich den David Hume; aber nur als Geſchichtſchreiber und politiſchen Schriftſteller; ſchwerlich als philoſophiſchen Skeptiker, von welcher Seite ihn die Deutſchen am meiſten ſchätzten.

Unter den Franzöſiſchen Philoſophen, die ſich nach den berühmten Vorgängern des ſiebzehnten Jahrhunderts von neuem an die Aufklärung der Theorie des Erkentnißvermögens zur Feſtſtellung philoſophiſcher Principien wagten, verdient der Abbé de Condillac die erſte Stelle. Er lebte in der erſten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, und war Lehrer des Erbprinzen von Parma, für welchen er auch einen eigenen ſogenannten Cours d'etudes geſchrieben hat. In Beziehung auf die Philoſophie haben wir von ihm

drey

drey Werke erhalten, die durch ihren Inhalt genau mit einander verbunden ſind, den Eſſay ſur l'origine des connaiſſances humaines, den Traité des ſenſations, und den Traité des animaux.

Sein Urtheil über die Metaphyſik nach ihrem damaligen Zuſtande in Frankreich drückt gewiſſermaßen das Urtheil ſeiner Zeitgenoſſen überhaupt aus. Condillac fand die Vernachläſſigung der Metaphyſik von ſeinen Landsleuten ſehr vernünftig, ſoferne ſie zu anmaaßend alle Geheimniſſe erforſchen, in das Weſen der Natur und ihre verborgenſten Urſachen eindringen will, und zwar nicht auf dem Wege der Erfahrung und einer ſtrengeren Unterſuchung des Vernunftvermögens; ſondern durch Hypotheſen und Conſtructionen von willkührlichen unerweislichen Grundſätzen a priori; wodurch ſie eine Art von Zauberwerk wird, das bey genauerer Beleuchtung in ſein Nichts verſchwindet. Indeß verwarf er auch nicht die Metaphyſik ſchlechthin. Er wies ſie nur in die Schranken zurück, die ihr durch die Beſchaffenheit des menſchlichen Verſtandes ſelbſt angewieſen ſind. Hält ſie ſich innerhalb dieſer Schranken, und ſtrebt ſie, nur zu erforſchen, was ſie zu erforſchen vermag, ſo iſt ſie die achtungswertheſte Wiſſenſchaft, und welche die Aufmerkſamkeit und das Studium genievoller Menſchen vor allen andern fodern darf.

Condillac ſetzte die Urſache aller bisherigen metaphyſiſchen Verirrungen, und nicht mit Unrecht, darin, daß man den Urſprung und die Entſtehungsart der menſchlichen Vorſtellungen verkannt habe. Von dieſem Vorwurfe ſind insbeſondre Des Cartes und Malebranche nicht frey. Hingegen nimt er den Locke aus, und ſchon dies iſt ein Beweis, daß

er eigentlich nur die metaphyſiſchen Verirrungen ſeiner Vorgänger vermehrte, da ihn mit dieſen daſſelbe Loos traf, den Urſprung und die Entſtehungsart der Vorſtellungen verkant zu haben. Condillac's Philoſophie iſt nichts weiter, als der Locke'ſche Empirismus, mit noch größerer Strenge und Conſequenz in Hinſicht auf die auch vom Locke angenommenen Quellen der Erkentniß durchgeführt.

Die philoſophiſche Unterſuchung überhaupt ſoll nur an der Hand der Erfahrung fortgehen. Es muß alſo eine urſprüngliche Grunderfahrung entdeckt werden, die Niemand bezweifeln kann, und die gleichwohl zur Erklärung aller übrigen hinreicht. In jener Grunderfahrung müſſen die Quelle und Materialien aller unſerer Erkentniß gegeben ſeyn, oder ſie muß wenigſtens zu dieſen unfehlbar hinleiten. Aus ihr müſſen das Princip der Thätigkeit der Seele, die Werkzeuge, deren ſie ſich dabey bedient, und die Art ihrer Anwendung erhellen.

Nach Condillac's Theorie iſt jene Grunderfahrung in der Verbindung der Ideen theils mit Zeichen, theils unter einander ſelbſt, zu ſuchen, und dieſe Verbindung iſt es alſo auch hauptſächlich, die er in ſeinen Werken weiter zu entwickeln und aufzuhellen ſich bemühte. Er wollte die menſchliche Erkentniß auf Ein Princip zurückführen, das weder ein unbeſtimter Satz, noch eine abſtrahirte Maxime, noch eine willkührliche Vorausſetzung, ſondern eine allgemein anerkante Erfahrung wäre, deren Folgen immer durch neue Erfahrungen beſtätigt würden. Demnach erörterte er zuvörderſt den Urſprung und die Verſchiedenheit der Perceptionen; dann die Natur der Zeichen, und ihre Verknüpfung mit jenen. Die

Be-

Behauptung, daß alle Erkentniß aus der ſinnlichen Erfahrung entſpringe, ſtüßte er darauf, daß wir unſere Vorſtellungen empfinden; daß wir ſie beſtimt von Allem unterſcheiden, was nicht ſie ſind, und daß wir ohne Empfindung gar keine Erkentniß haben könten. Die Gegenſtände der Vorſtellungen ſind inzwiſchen nicht bloß die äußern Dinge, ſondern auch die inneren Thätigkeiten der Seele ſelbſt. Zu den urſprünglichen Seelenvermögen, die bey der Erkentniß thätig ſind, gehören das Vorſtellen, das Bewußtſeyn, die Aufmerkſamkeit, und die Erinnerung. Durch dieſe wird zunächſt die Verknüpfung der Ideen mit äußern Dingen, mit körperlichen Handlungen, als Zeichen, bewirkt, und aus der Ideenverbindung entſtehen nach und nach die Einbildung, die Contemplation, und das Gedächtniß. Je vollkomner der Gebrauch der Zeichen wird, deſto vollkomner werden auch jene Vermögen. So wendet Condillac ſein Princip noch weiter zur Erklärung der einzelnen logiſchen Thätigkeiten des Verſtandes an. Hernach beſchäfftigt er ſich mit einer ausführlichen Erläuterung der Natur der Sprache und der Methodologie.

Man hält gewöhnlich das Werk des Condillac Sur l'origine des connaiſſances humaines für ſein Hauptwerk; aber das iſt es nicht, ſobald darum zu thun iſt, das Eigenthümliche ſeiner Theorie und ihr Unterſcheidendes von der Locke'ſchen genauer kennen zu lernen. Dieſes Eigenthümliche liegt in der Art, wie er die Abkunft aller Erkentniß aus der Sinnenerfahrung durch eine umſtändliche Charakteriſtik der Sinnenorgane, und der verſchiedenen Senſationen,

nen, welche ſie vermitteln, darthut. Dies geſchieht aber von ihm in dem Traité des Senſations. An der Locke'ſchen Philoſophie tadelt er, daß in derſelben die Verbindung der Urtheile mit allen unſeren Senſationen übergangen ſey; daß nicht gezeigt ſey, wie der Menſch auch nöthig habe, das Fühlen, Sehen, u. w. erſt zu lernen; daß faſt alle Fähigkeiten der Seele für angebohren gehalten würden, da ſie doch ihren Urſprung aus den Senſationen ſelbſt hätten. Locke hat den Gebrauch der Sinne auf eine Art von Inſtinct zurückgeführt, und behauptet, daß die Reflexion gar nichts dazu beytrage. Auch Büffon legt dem Menſchen auf einmal Fertigkeiten im Gebrauche der Sinne bey, die er doch erſt erwerben muß. Condillac aber leugnet alle dieſe urſprünglichen Fertigkeiten des Menſchen. Er ſucht vielmehr den Gebrauch der Vermögen der Seele aus der Natur der Empfindungen zu deduciren, und verwirft die Begriffe Inſtinct, Mechanismus, die man gewöhnlich zur Erklärung zu Hülfe zu nehmen pflegt.

Alles Intereſſe für Senſationen und ihre Gegenſtände entſpringt im Menſchen aus den Gefühlen des Angenehmen oder Unangenehmen, welche damit verbunden ſind. Iſt das Gefühl des Angenehmen einmal empfunden, und wird es hernach entbehrt, oder hat der Menſch die Erfahrung des Schmerzes gemacht, und fürchtet er, denſelben wieder zu leiden; ſo wird dadurch eine Unruhe erzeugt, welche die Mutter der Bedürfniſſe, der Triebe und Determinationen iſt. Aus dieſer Unruhe erklärt nun Condillac alle Fertigkeiten der Seele und des Körpers. Sie lehrt Fühlen, Sehen, Hören, Schmecken, Ver-

gleichen, Urtheilen, Reflectiren, Begehren, Lieben, Haſſen, Fürchten, Hoffen, Wollen u. w. Da es inzwiſchen unmöglich iſt, die erſten Regungen und Gedanken der Seele zu beobachten; ſo muß man errathen, und ſich folglich hier einige Vorausſetzungen erlauben. Es gehört auch zur Vollendung der Theorie eine Unterſcheidung deſſen, was jedem Sinne insbeſondre gebührt.

Condillac denkt ſich alſo die Statue eines Menſchen, die bloß mit einem oder dem andern Sinne verſehen wäre, der es aber an den übrigen mangele, um danach zu beſtimmen, wie ſich in Beziehung auf jenen Sinn gewiſſe Seelenfähigkeiten entwickeln würden. Nachher legt er dieſer Statue noch mehr andere Sinne bey; endlich alle, mit denen der Menſch begabt iſt; und entwickelt dann die Folgen einer ſolchen Vorausſetzung.

Die beſchränkteſte erkennende Natur dürfte wohl diejenige ſeyn, welche bloß den Sinn des Geruchs beſitzt. Da ſie nichts als Gerüche empfindet, ſo iſt auch für ſie nichts als Gerüche vorhanden, und ſie hat gar keine Idee von der Materie. Dennoch würden aus dem Sinne des Geruchs allein mehrere Fähigkeiten der Seele entſtehen, die wir, ohne dieſe Reflexion angeſtellt zu haben, ſchwerlich daraus herleiten würden. Es kann der Statue, ſofern ſie Geruchsſenſationen wahrnimt, nicht an Bewußtſeyn fehlen; die Senſation iſt angenehm oder unangenehm; die Unterſcheidung des Vergnügens und Schmerzes, und die Wahrnehmung, daß jenes in dieſen, und umgekehrt, übergehen kann, machen Vergnügen und Schmerz zu Principien der weiteren Thätigkeit der Statue; es entſteht auch Gedächtniß beſtim-

ſtimter angenehmer oder unangenehmer Senſationen, woraus zugleich erhellt, daß das Gedächtniß nichts anders, als eine Art zu empfinden iſt, die oft lebhafter, als die urſprüngliche Senſation ſelbſt, ſeyn kann. Aus dem Geruchsſinne der Statue folgert alſo Condillac, wie ſie nach und nach ſich der Succeſſion der Veränderungen eines activen und paſſiven Verhältniſſes bewußt wird, wie ſie vergleichen und urtheilen lernt, wie ſich die Imagination bildet, was für Triebe und Leidenſchaften entſtehen, und wie der Wille ſich äußere. Zuletzt gelangt er zu dem Reſultate: daß mit einem einzigen Sinne die Seele den Keim aller ihrer Fähigkeiten habe; daß alſo die Senſation alle Fähigkeiten der Seele in ſich ſchließe. Das Vergnügen und der Schmerz ſind zur Entwickelung dieſer Fähigkeiten die wirkſamen Principien.

Dieſelbe Deduction der Seelenfähigkeiten, wie aus dem Sinne des Geruchs, unternimt Condillac auch aus andern Sinnen. Man ſchreibe einmal der Statue mehr Sinne mit einander verbunden, z. B. Geruch und Gehör, zu, ſo kann ſie anfangs die verſchiedenen Senſationen nicht unterſcheiden; aber ſie lernt es nach und nach. Ihr Weſen ſcheint ihr eine zwiefache Art des Daſeyns zu gewinnen; ihr Gedächtniß wird erweitert und reichhaltiger; ſie bildet mehr abſtracte Ideen.

Das Gefühl iſt der einzige Sinn, welcher uns durch ſich ſelbſt von den äußern Objecten unterrichtet, anſtatt daß die übrigen Sinne uns dieſe nicht zeigen. Denkt man ſich, daß die Statue keinen andern Sinn, als Gefühl, hätte, ſo würde ihr nichts als die Senſation der gegenſeitigen Thätigkeit der Theile des Körpers übrig bleiben, und vornehmlich der

Reſpi-

Reſpiration. Das Bewußtſeyn der Reſpiration dürfte der geringſte Grad der Empfindung ſeyn, der ſich bey der Statue annehmen ließe. Condillac nennt dieſe daher die Grundempfindung (Sentiment fondamental), weil mit dieſem Spiele der Maſchine das animaliſche Leben anfängt, und einzig von demſelben abhängt. Eine Statue, welche bloß die Grundempfindung hätte, hätte auch keine Idee von Ausdehnung und Bewegung. Räumt man ihr aber zugleich den Gebrauch der Hände ein, ſo fängt ſie an, ihren eigenen Körper, und die äußere Körperwelt zu entdecken. Aus dem Gefühle entſpringen mehr Zuſtände und Fertigkeiten der Statue, als aus irgend einem andern Sinne, und die übrigen Sinne mit dem Gefühle verbunden ſind es, welche die menſchliche Natur vollenden.

Noch hat Condillac ſeinem Tractate von den Empfindungen eine Abhandlung über die Freyheit beygefügt. Es läßt ſich denken, daß die Statue in Anſehung ihrer Triebe gar keine Hinderniſſe fände; vielleicht ſind auch die Triebe mit einander im Gleichgewichte; oder der eine iſt ſtärker, als der andre. Finden die Triebe Hinderniſſe, oder zieht die Befriedigung derſelben Schmerzen nach ſich, ſo empfindet die Statue eine Reue. Sie fängt alſo an, zu überlegen, ob ſie ihren Trieben folgen ſolle oder nicht; ſie widerſteht ihnen auch wohl, und nur heftige Leidenſchaften können das Vermögen der Ueberlegung in ihr aufheben. In jedem Falle aber verdankt ſie dieſes Vermögen den Kentniſſen, welche ſie erworben hat. Die Statue hat alſo das Vermögen zu handeln oder nicht zu handeln, und iſt frey. Denkt man ſich unter der Freyheit ein Vermögen,

mögen, zugleich zu wollen und nicht zu wollen, zu thun und nicht zu thun, ſo iſt dieſes eine Ungereimtheit. Die Wahl unter zwey entgegengeſetzten Handlungen iſt allemal eine Wirkung der Freyheit; aber Eines von Beyden muß die Statue nothwendig wirklich wollen, etwas zu thun, oder etwas nicht zu thun. Man muß daher die Frage nicht ſo ſtellen: Ob man das Vermögen habe, zu wollen und nicht zu wollen? ſondern: Wenn man dieſes will, ob man auch das Vermögen habe, es nicht zu wollen, und wenn man Etwas nicht will, es auch zu wollen?

Wo nicht überlegt wird, da wählt man nicht; man folgt bloß dem Eindrucke der Objecte, und hier findet keine Freyheit ſtatt. Allein um zu überlegen, muß man nothwendig die Vortheile und Nachtheile kennen, welche damit verbunden ſind, wenn man den Begierden folgt, oder ihnen widerſteht. Da alſo die Ueberlegung Erfahrung und Kentniß vorausſetzt, ſo erfodert die Freyheit dieſe nicht minder. Es fließt hieraus, daß die ausgebreitetſten und gründlichſten Kentniſſe den Gebrauch der Freyheit am meiſten befördern. Freylich heben unvollſtändige und unrichtige Kentniſſe die Freyheit nicht auf, da ſie überhaupt nur Mittel zur Bewirkung der Ueberlegung ſind; allein die Entſcheidung iſt doch unſicherer, als im entgegengeſetzten Falle. Die Freyheit beſteht alſo auch nicht in der gänzlichen Unabhängigkeit unſerer Handlungen von den Gegenſtänden, und der Erkentniß, welche wir uns in Anſehung derſelben erworben haben. Wir müſſen wohl von den Objecten durch die Unruhe abhängen, welche die Privation derſelben erzeugt, da wir Bedürfniſſe haben, und wir müſſen uns wohl

nach

nach der Erfahrung richten in der Wahl deſſen, was uns nützlich iſt, weil ſie allein uns hierüber belehren kann. Wählten wir einen Gegenſtand unabhängig von unſerer Erkentniß desſelben; ſo würden wir ihn wählen, auch wenn wir überzeugt wären, daß er uns ſchaden könte, d. i. wir würden unſer Uebel als unſer Uebel wählen, was doch unmöglich iſt. Die Freyheit beſteht in einer Beſtimmung des Willens, die wir in der Vorausſetzung, daß wir immer auf irgend eine Art von der Einwirkung der Objecte auf uns abhängen, zufolge einer Ueberlegung bewirkt haben. Man vertraue die Leitung eines Schiffs einem Menſchen an, der gar keine Kentniß der Schiffarth hat, und das Schiff wird ein Spiel der Wellen ſeyn. Aber ein erfahrner Pilot wird den Lauf desſelben zu regieren wiſſen; bey demſelben Winde wird er doch die Direction jenes abändern können; und nur im Sturme wird das Steuerruder nicht mehr ſeiner Hand gehorchen. Dies iſt das Bild des Menſchen *).

Der Tractat Condillac's von den Thieren beſtreitet zunächſt die Meynungen des Des Cartes und des Grafen Büffon von dieſen, und enthält nachher eine eigene Theorie darüber. Der erſtere hatte die Thiere für bloße lebendige Maſchinen erklärt. C. widerlegt dieſe Behauptung dadurch, daß die Thiere ſelbſt für ihre Erhaltung ſorgen; daß ſie ſich willkührlich bewegen; daß ſie die ihnen angemeſſenen Dinge ſuchen, unter mehrern wählen, und was ihrer Natur zu-

*) S. Eſſai ſur l'origine des connoiſſances humaines. (Par Mr. l'Abbé *de Condillac.*) A Amſterdam 1746. 2 Tomes. 12. — Ebendeſſ. Traité des ſenſations. A Londres 1754. 2 Tomes. 12.

zuwider iſt, vermeiden. Dieſelben Sinne, welche die menſchlichen Handlungen regieren, ſcheinen auch die Thätigkeiten der Thiere regieren zu können. Aus was für einem Grunde könte man beweiſen, daß die Thiere mit ihren Augen nicht ſehen, mit den Ohren nicht hören, und überhaupt nicht empfinden, was Des Cartes zu behaupten keck genug war? Wir können zwar die Empfindungen der Thiere nicht objectiv beweiſen; aber das können wir auch nicht von andern Menſchen, denen wir doch wegen der übrigen Analogie mit unſerm eigenen Weſen ein Vermögen zu empfinden und zu denken beylegen. Wenn aber die Thiere wirklich empfinden, ſo empfinden ſie auch auf eine ähnliche Weiſe, wie vermöge der Aehnlichkeit der Organiſation und der Aeußerungen derſelben mit den unſrigen.

Büffon räumt den Thieren zwar Empfindungsvermögen ein, aber in einem ſehr eingeſchränkten Sinne. Verſtehn wir unter Empfinden bloß eine Thätigkeit auf Veranlaſſung eines Stoßes oder Widerſtandes; ſo giebt es Pflanzen, welche eben dieſelbe Empfindlichkeit haben, wie die Thiere. Verſtehen wir aber darunter ein Wahrnehmen, Unterſcheiden und Vergleichen der Gegenſtände; ſo können wir den Thieren dieſe Art des Empfindens gar nicht mit Sicherheit zuſprechen. Das thieriſche Empfinden wäre alſo eigentlich nichts anders, als die Art der Empfindung beym Menſchen, ſofern die Organe durch die Einwirkung der Objecte bloß afficirt werden, oder die bloße Impreſſion, welche noch vor dem Acte der Unterſcheidung und Vergleichung hergeht. Wenn Jemand in einem Augenblicke auf die Senſation allein beſchränkt wäre, da würde er em-

pfinden; aber er würde die Gegenſtände nicht unterſcheiden und vergleichen. Büffon behauptete daher auch, daß die Thiere bloß materieller Natur wären, und daß ihnen alle die Arten der Empfindung fehlten, welche der Materie nicht angehören, und ihrem Weſen nach nicht von körperlichen Organen hervorgebracht werden können.

Condillac meynt, daß Büffon's Behauptung im Grunde ſehr wenig von der Carteſiſchen abwiche. Immerhin hätte Des Cartes den Thieren ein ſolches Vermögen zu empfinden zuſchreiben können, wie ihnen Büffon zuſchreibt; es wäre ihnen damit nichts weiter als bloße Bewegungsfähigkeit zugeſchrieben, die er ihnen doch ausdrücklich beylegte. Allein durch anderweitige Eigenſchaften, die Büffon aus dem Empfindungsvermögen der Thiere herleitet, zeigt er, daß er unter dem thieriſchen Empfinden nicht bloß Bewegungsfähigkeit verſtand, und damit widerlegt er offenbar ſeine Behauptung, daß die Empfindungen und ſonach auch das Seelenweſen der Thiere überhaupt nicht den menſchlichen analog ſeyen. Er giebt zu, daß die Empfindungen der Thiere angenehm oder unangenehm ſind, und Vergnügen und Schmerz ſind doch gewiß etwas anders, als materielle Bewegung. Den Unterſchied zwiſchen körperlichen und geiſtigen Empfindungen, den Büffon macht, und wovon jene nur den Thieren, aber den Menſchen beyde zugleich, zukommen ſollen, hält C. für unerweislich und unbegreiflich. Körper und Seele werden gar nicht verſchieden empfunden; die Seele wird im Körper empfunden, und alle Senſationen ſcheinen nur Modificationen einer und derſelben Subſtanz zu ſeyn. Die Einheit der Perſon in uns erfodert auch nothwendig

die Einheit des empfindenden Princips; anſtatt daß nach Büffon der innere Menſch doppelt aus zwey Principien, die noch verſchieden ſind und einander entgegenwirken, zuſammengeſetzt ſeyn ſoll, einem geiſtigen und einem materiellen, welche beyde man leicht bey der Reflexion über ſein Inneres erkennen und unterſcheiden könne, und aus deren entgegengeſetzter Wirkſamkeit alle Widerſprüche im Menſchen entſtänden. Dieſes doppelte Princip im Menſchen wird aber von Condillac mit Recht bezweifelt. Die Widerſprüche im Menſchen laſſen ſich daher erklären, daß er nach den Umſtänden und dem Alter mehrere Gewohnheiten annimt, mehreren Leidenſchaften nachhängt, die ſich oft nicht mit einander vertragen, und deren einige von der Vernunſt verworfen werden, die ſich aber oft zu ſpät bildet, um ſie ohne Kampf zu überwinden. Wenn die Thiere nach Büffon's Hypotheſe ein bloß materielles Seelenprincip haben ſollen; ſo laſſen ſich ihr Empfindungs- und Vorſtellungsvermögen, ihre Einbildungs- und Erinnerungskraft, endlich ihre Sorge für ihren Unterhalt und die Fortpflanzung ihres Geſchlechts, auf keine Weiſe begreifen.

Nach dieſer Beſtreitung der Meynungen des Carteſius und Büffon's von der thieriſchen Natur läßt nun Condillac ſeine eigene Theorie von den Seelenfähigkeiten der Thiere folgen, und zwar in Vergleichung mit den menſchlichen Seelenfähigkeiten. Alle Fähigkeiten und Fertigkeiten der Thiere, und wenn dieſe auch noch ſo verſchieden von einander ſind, entſtehen doch bey ihnen auf dieſelbe Weiſe überhaupt. Sie verdanken ſie eben ſo der Erfahrung, wie die Menſchen die ihrigen. Erſt durch Erfahrung erkennen ſie ihre eigenen Körper, lernen ſich ihrer Organe be-

bedienen, das ſuchen, was ihnen nützlich, und vermeiden, was ihnen ſchädlich iſt, kurz für ihre Erhaltung überhaupt ſorgen. Das Bedürfniß iſt das einzige Princip für das Syſtem der thieriſchen Vorſtellungen. Die Natur ſcheint für die Thiere ſo geſorgt zu haben, daß ihnen ſelbſt nur wenig zu thun übrig gelaſſen iſt. Zur Befriedigung des thieriſchen Bedürfniſſes ſind die Mittel ſehr einfach, und für alle Individuen von einerley Gattung dieſelben. Da alſo daſſelbe Princip die Individuen von einerley Gattung motivirt, da ſie alle zu denſelben Zwecken handeln, und einerley Mittel anwenden; ſo müſſen auch ihre Handlungen und Fertigkeiten einförmig werden. Manche Thiere leben einſam und von einander entfernt; dennoch iſt in ihrer Handelnsweiſe keine Verſchiedenheit. Weil dieſe bey den Thieren derſelben Gattung ähnlich iſt, ſo können ſie auch inſofern eine Sprache haben, wodurch ſie gegenſeitig ihre Empfindungen und Bedürfniſſe ausdrücken, und einander unmittelbar verſtändlich werden; nur daß dieſe Sprache ungleich unvollkomner iſt, als die menſchliche, iſt.

Condillac ſetzt hierauf die praktiſche Natur der Thiere in Parallele mit der menſchlichen. Das Thier hat keine Reflexion. Es iſt auf das Gefühl der Abhängigkeit von den nächſten Urſachen beſchränkt, die ſeinen ſinnlich angenehmen oder unangenehmen Zuſtand beſtimmen. Der Menſch hingegen kann ſich über dieſes Gefühl erheben, und durch vernünftige Reflexion eine Idee der Gottheit erwerben, welche er zugleich als ſeinen Schöpfer und Geſetzgeber erkennt.

Hat ſich der Menſch einmal die Idee Gottes als Schöpfers und Geſetzgebers gedacht, ſo geht daraus ſofort die Idee von moraliſchen Geſetzen hervor, wel-

che ſein Thun und Laſſen beſtimmen. Condillac nimt ein natürliches Moralgeſetz im Menſchen an, das wir durch den Gebrauch unſerer Fähigkeiten entdecken, und das ſeinen Grund im Willen Gottes hat. Dieſes Geſetz, behauptet er, ſey keinem Menſchen ſchlechthin unbekant; denn ſobald die menſchliche Geſellſchaft entſtehe, wie unvollkommen ſie auch eingerichtet ſeyn möge, ſo könne ſie doch ohne gegenſeitige Verpflichtung weder ſich bilden, noch fortdauern. Wenn die Menſchen das Daſeyn und die Verbindlichkeit eines ſolchen Geſetzes nicht anerkennen wollen, ſind ſie im Kriege mit der geſamten Natur, und leiden ſelbſt am meiſten dabey. Dieſer anarchiſche Zuſtand, und die Gefahren und Leiden desſelben, beweiſen die Wahrheit jenes Geſetzes, welches ſie verwerfen, und den Misbrauch, welchen ſie von ihrer Vernunft machen. Erkennen aber die Menſchen ein ſolches Geſetz für ihr Thun und Laſſen an, und beziehen ſie es zugleich auf die Gottheit als Urheber, ſo können ſie auch durch ihr Verhalten dem Geſetze gemäß oder zuwider des Verdienſtes und der Belohnung, oder der Schuld und der Straſe, fähig werden.

Ganz anders verhält es ſich nun in dieſer Hinſicht mit den Thieren. Da ſie ſich nicht zur Idee der Gottheit als Urheber ihres Daſeyns emporzuſchwingen vermögen, können ſie auch nicht die Exiſtenz eines praktiſchen Geſetzes für ihre Thätigkeit einſehen. Daher iſt ihnen weder etwas geboten, noch verboten, und lediglich Trieb und Stärke machen ihr einziges Recht aus.

Die Thiere müſſen nach dieſem ihrem Verhältniſſe zur Natur viele Leiden ertragen, und das ſcheint freylich einen Vorwurf gegen die Vorſehung zu begrün-

gründen. Es war dies ein Umſtand, der auch den Des Cartes und Malebranche bewog, daß ſie die Thiere für bloße lebendige Automate ausgaben. Condillac ſucht indeſſen hier einen andern Ausweg, um die göttliche Vorſehung zu rechtfertigen. Auf die göttliche Gerechtigkeit können nur ſolche Weſen Anſpruch machen, denen Verdienſt oder Schuld zukomt, und die Thiere können ſich weder Verdienſt, noch Schuld, erwerben. Gewährt die Gottheit der thieriſchen Seele die Unſterblichkeit nicht, ſo liegt die Urſache darin, weil ſie dieſe ihr nicht ſchuldig iſt. Die Schmerzen ſind den Thieren eben ſo nothwendig, wie die angenehmen Empfindungen, die ſie haben; denn jene waren das einzige Mittel, ihnen zu zeigen, was ſie fliehen müßten. Auch ſind die Leiden der Thiere Folgen der von Gott angeordneten allgemeinen Naturgeſetze, die er um ihrer willen nicht abändern und aufheben konte oder wollte. Da ferner den Thieren viele menſchliche Eigenſchaften fehlen, und ihre Bedürfniſſe auf eine ſehr geringe Zahl beſchränkt ſind; ſo können ſie auch nicht alle die Leidenſchaften haben, welche bey den Menſchen angetroffen werden.

Die Selbſtliebe haben alle thieriſche Weſen mit einander gemein, und aus dieſer entſpringen alle übrigen Triebe und Neigungen. Inzwiſchen iſt bey den Thieren die Selbſtliebe keinesweges ein Trieb der Selbſterhaltung; denn um dieſen Trieb zu haben, muß man einſehen, daß man umkommen kann; und dies erfodert Reflexion nach ähnlichen Fällen; ſondern es iſt lediglich ein Beſtreben, alle unangenehme Empfindungen zu entfernen; und nur inſofern ſtrebt jedes thieriſche Individuum nach Erhaltung ſeiner ſelbſt. Daher nimt auch kein Thier

auf diejenigen ſeiner Art, die das Leben verloren haben, weiter Rückſicht. Vom Tode haben die Thiere gar keine Vorſtellung. Sie kennen das Leben nur durch die Empfindung, und ſterben, ohne vorher geahndet zu haben, daß ſie einmal aufhören würden, zu exiſtiren. Wenn ſie für ihre Selbſterhaltung thätig ſind, ſo geſchieht es lediglich, um den Schmerz von ſich zu entfernen.

Beym Menſchen ereignet ſich von allem dieſem das Gegentheil, und ſeine Selbſtliebe hat daher einen ungleich weitern Umfang. Dieſe entwickelt, erweitert ſich, ändert ihren Charakter nach den Gegenſtänden, und nimt ſo viel verſchiedene Formen an, wie es Arten der Selbſterhaltung giebt, und jede dieſer Formen macht eine beſondere Leidenſchaft aus. Noch ein weſentlich unterſcheidendes Merkmal der menſchlichen Selbſtliebe von der thieriſchen iſt, daß jene laſterhaft oder tugendhaft ſeyn kann, dieſe nicht; weil der Menſch ſeinen Pflichten einzuſehen, und ſich zu den Gründen der natürlichen Geſetze zu erheben vermag. Die Selbſtliebe der Thiere iſt nichts weiter als ein Inſtinct, der bloß phyſiſche Güter oder Uebel zum Objecte hat. Der Vortheil, welchen die Thiere durch die Einfachheit ihrer Triebe und Leidenſchaften vor den Menſchen haben, iſt nur ſcheinbar. Der Menſch kann ſeine fehlerhaften Neigungen verbeſſern, und ſich eine unendliche Summe von Genüſſen verſchaffen, was die Thiere nicht können. Der Verſtand und der Wille begreifen bey den Thieren nur diejenigen Operationen, welche in der Seele derſelben zu Fertigkeiten geworden ſind; anſtatt daß eben dieſe Vermögen des Menſchen ſich auf alle die Thätigkeiten erſtrecken, bey welchen die Reflexion ſtatt hat. Aus

der Reflexion entſpringen im Menſchen die willkühr- lichen und freyen Handlungen. Da jene den Thieren fehlt, ſo ſind auch alle Handlungen derſelben durch ihre Natur und ihre Umſtände determinirt *).

Die Vorſtellungsart Condillac's von der Natur des menſchlichen Erkentnißvermögens hat unter den Franzöſiſchen Philoſophen bis zu den neueſten Zeiten zahlreiche Anhänger gefunden. Da ſie durchaus empiriſch iſt, und die Natur des Menſchen bloß auf Sinnlichkeit zurückführt; ſo empfiehlt ſie ſich durch ihre Popularität, und ſcheint auch Jedem, der nicht tiefer eindringt, ſehr viel für ſich zu haben. Es bedarf hier nur, um ſie zu verſtehen, einer alltäglichen Beobachtung, nicht aber abſtracter Reflexionen auf ſich ſelbſt, und eines mühſamen angeſtrengten Feſthaltens und Verfolgens von Begriffen a priori. Dazu kam, daß Condillac in den Folgerungen aus ſeinen Principien noch ſehr beſcheiden war. Er ſchränkte ſich bloß auf die Ableitung einer Theorie des Erkentnißvermögens aus ſeinem Principe ein, und die praktiſchen Folgerungen, die er mehr bloß andeutete, als ausführte, ſcheinen zum mindeſten der Moral und Religion nicht anſtößig und nachtheilig.

Sieht man auf das Intereſſe der Philoſophie als Wiſſenſchaft, ſo iſt dieſes durch die Unterſuchungen Condillac's zwar in dieſen und jenen einzelnen Puncten, z. B. in Anſehung der empiriſchen Pſychologie,

*) *Condillac* Traité des animaux, où apres avoir fait des obſervations critiques ſur le ſentiment de *Des Cartes* et ſur celui de Mr. *de Buffon* on entreprend d'expliquer leurs principales facultés; à Amſterdam 1755. 2 Parties. 12.

logie, der empiriſchen Logik, der empiriſchen Moral und Politik, befördert; aber da er dieſe an ſich wahren und wichtigen Bemerkungen als Data misbrauchte, im Ganzen verfehlt, und ſelbſt in mancher Hinſicht beeinträchtigt und vereitelt worden. Der grobe Empirismus kann weder theoretiſch noch praktiſch jemals die philoſophirende Vernunſt befriedigen. Alle Wahrheit wird dadurch precär, und eine bloße Rhapſodie von Meynungen, da die Erfahrung ſchlechterdings keine nothwendige und allgemeingültige Regeln der Verknüpfung der Vorſtellungen, alſo auch keine Principien zu einer feſten wiſſenſchaftlichen Erkentniß, zu liefern vermag.

Daß die ſinnlichen Empfindungen und das dadurch erweckte Bedürfniß in Beziehung auf Schmerz und Vergnügen die Seelenfähigkeiten des Menſchen zur Aeußerung reizen, und ihre Entwickelung befördern, iſt unleugbar; aber daß die Seelenfähigkeiten ſelbſt als ſolche aus jenen entſpringen, widerſtreitet der Natur dieſer ſelbſt und unſerm eigenen Bewußtſeyn. Der Menſch kann nicht denken, wenn ihm nicht Gegenſtände gegeben werden, die und worüber er denkt; aber das Denken ſelbſt und die Geſetze deſſelben ſind in ſeiner vernünftigen Natur a priori gegründet. Condillac trieb den Lockianismus zu ausſchweiſend über die Grenzen aller inneren Erfahrung hinaus. Er ließ der Seele auch nicht einmal die reinen logiſchen Fähigkeiten übrig, die ihr doch Locke übrig ließ, und behauptete ſogar, daß wir in einem gewiſſen Sinne das Empfinden ſelbſt, und das Unterſcheiden der Empfindungen, lernen müßten. Es wurde hier von ihm die gelegenheitliche Urſache der Aeußerung der Seelenfähigkeiten mit der unmit-

mittelbaren Urſache der Seelenfähigkeiten an ſich verwechſelt.

Es iſt wahr, daß Begriffe, und folglich Urtheile und Schlüſſe, ohne Inhalt durch Empfindung der Gegenſtände, leer ſind; daß die logiſchen Fähigkeiten, wenn ſie abſtrahirt und objectiv gedacht werden, nicht ohne Hülfe des innern Sinnes vorgeſtellt werden mögen, und daß es inſofern ſcheint, als ob alle Thätigkeiten der menſchlichen Seele ſich auf das Empfinden reduciren laſſen. Allein die logiſchen Fähigkeiten an ſich ſind gleichwohl von dem Empfindungsvermögen an ſich verſchieden, ſind keinesweges Fertigkeiten (habitudes), die erſt durch Erfahrung erworben werden, und Folgen derſelben ſind; ſondern ſind a priori in und mit der Natur des Gemüths gegeben, und machen die Erkentniß der Erfahrung möglich.

Es iſt unbegreiflich, daß Condillac, ſo wie alle gröbere Empiriſten, ſich nicht die Frage vorgelegt haben: Woher die nothwendigen Geſetze des Denkens und Erkennens im Bewußtſeyn ſtammen; da die Empfindungen ſo zufällig bey verſchiedenen Menſchen, und bey demſelben Menſchen zu verſchiedenen Zeiten und unter verſchiedenen Umſtänden ſo verſchieden ſind, alſo nie nothwendige Regeln begründen können, wenn auch vermöge der Aehnlichkeit der Organiſation und bey ähnlichen Verhältniſſen die Empfindungen aller Menſchen etwas Gemeinſames haben? Eine ernſtliche Erwägung dieſer Frage hätte ihn an ſeinem Principe, falls es Erklärungsprincip des geſamten Erkentnißvermögens ſeyn ſollte, irre machen müſſen. Alles Verknüpfen der Empfindungen nach Regeln, alles, was in der Erkentniß auf Reflexion und Abſtraction beruht,

beruht, und aus dieſen hervorgeht, alles, was die willkührliche Aufmerkſamkeit nach einem Zweckbegriffe bewirkt, läßt ſich ſchlechterdings nicht aus dem Empfindungsvermögen herleiten. Wenn gleich die vollkomnere körperliche Organiſation des Menſchen großen Antheil hat an den größeren Kunſtfertigkeiten, wodurch ſich der Menſch über die Thiere erhebt; ſo iſt ſie doch nur als mechaniſches Werkzeug zu dieſen beförderlich, nicht aber als Princip und Urſache.

Die von Condillac zur Erklärung der menſchlichen Natur betretene Bahn war es auch, welche Claude Adrien Helvetius verfolgte; nur daß er ſeinen Empirismus noch mehr vereinfachte, und geiſtvoller darſtellte, auch intereſſantere praktiſche Anwendungen davon auf das menſchliche Leben, auf Religion und Politik, machte. Er wurde gebohren zu Paris im J. 1715 aus einer urſprünglich Pfälziſchen Familie, die wegen Religionsbedrückung nach Holland ausgewandert war, und ſich dort niedergelaſſen hatte. Erſt ſein Großvater lebte unter dem Namen des Holländiſchen Arztes zu Paris, ward wegen ſeiner Verdienſte von Ludwig XIV in den Adelſtand erhoben, und zum Aufſeher der Hoſpitäler ernannt, in welcher Würde er im J. 1727 ſtarb. Auch der Vater des Helvetius war Arzt am königlichen Hofe, und beſonders bey der Königinn ſehr beliebt. Von dieſem erhielt er ſchon im Knabenalter die ſorgfältigſte literariſche Erziehung, der aber ſein Genie immer zuvoreilte. Da die Familie kein anſehnliches Vermögen beſaß, ſo beſtimte ihn der Vater für das Finanzfach, in welchem er Gelegenheit hätte, ſich zu bereichern, und zugleich Muſſe, von ſeinen Talenten einen beliebigen anderweitigen Gebrauch zu machen.

Bey einem Verwandten zu Caen erwarb ſich der jüngere Helvetius die zu jener Beſtimmung nothdürftigen Kentniſſe, und erhielt nun durch Vermittelung der Königinn im drey und zwanzigſten Jahre ſeines Alters die Stelle eines Generalpächters, die ihm eine ſo anſehnliche Summe einbrachte, daß er nicht nur den von ſeinen Eltern dem Könige gethanen Vorſchuß abtragen, ſondern auch ſelbſt in der größten Opulenz und Bequemlichkeit leben konte.

Von ſeinem nun erworbenen Reichthume machte Helvetius einen auch für Andere ſehr wohlthätigen Gebrauch. Indeſſen ſeine Liebe für die Literatur, die entſchiedenſte Abneigung gegen ſeinen Beruf, und Verdrüßlichkeiten, welche er ſich dadurch zuzog, daß er ſich der Klagen der Unterthanen in ſeinem Departement gegen den Druck des Mauthweſens und die Ungerechtigkeit von Mauthbeamten annahm, bewirkten in ihm den Entſchluß, die Generalpächterſtelle niederzulegen, und ſich in die Einſamkeit auf ein Landgut zu begeben. Aus Gefälligkeit gegen ſeinen Vater kaufte er jedoch die Stelle eines Haushofmeiſters der Königinn, die ihn aber an der Ausführung ſeines Entſchluſſes nicht hinderte. Die Verfertigung eines Gedichts Sur le bonheur, das itzt das unbedeutendſte oder doch am wenigſten gekannte und geſchätzte Werk des Helvetius iſt, leitete ihn auf ſeine Betrachtungen über die menſchliche Natur, deren Reſultate er hernach in ſeinen Schriften dargelegt hat.

Im J. 1758 gab er zuerſt das Werk: De l'eſprit heraus. Es erregte bey ſeiner Erſcheinung großes Aufſehen, und ward höchſt verſchieden beurtheilt; von Einigen mit Enthuſiasmus geprieſen, (wie z. B. eine geiſtvolle Dame von dem Verfaſſer desſelben äußerte:

C'eſt

C'eſt un homme, qui a dit le ſecret de tout le monde), von Andern, am meiſten von den Jeſuiten, welche damals noch bey der Franzöſiſchen Geiſtlichkeit den Ton angaben, als gefährlich verſchrieen und verdamt. Die leztere Partey wußte ſelbſt durch mancherley Intriguen das Parlament gegen Helvetius einzunehmen. Die Verfolgung ward gleichwohl durch einen Befehl des Miniſterium's auf die Confiſcirung des Werks eingeſchränkt. Helvetius hielt es daher ſeinem perſönlichen Intereſſe zuträglicher, die Herausgabe eines andern Werks: De l'homme, das eine Fortſetzung und weitere Ausführung jenes erſtern iſt, bis auf die Zeit nach ſeinem Tode aufzuſchieben. Er lebte ſeitdem in der Stille, theils auf ſeinem Landgute, theils in Paris, und genoß nur des Umgangs eines kleinen Cirkels von Freunden, zu denen insbeſondre auch Voltaire gehörte. Das Jahr 1764 brachte er in England zu, wo er, da ſein Ruhm im Auslande ſich ſchnell verbreitet hatte, die günſtigſte Aufnahme fand. Im nächſten Jahre begab er ſich nach Deutſchland zufolge wiederholter Einladungen, die er von Friedrich dem Großen und einigen andern Deutſchen Fürſten erhalten hatte. Unterdeſſen wurde der Orden der Jeſuiten in Frankreich aufgehoben auf eine Art, die viele einzelne Mitglieder desſelben in die traurigſte Lage verſezte. Helvetius hatte hier unter andern Gelegenheit, dem Jeſüiten, der ehedem ſein freundſchaftliches Vertrauen gemisbraucht, ihm das Wohlwollen der Königinn entzogen, und die Frömmler am Hofe gegen ihn gereizt hatte, und der izt auf dem Lande in Dürftigkeit und Elend ſchmachtete, wohlthätig zu unterſtützen, ohne daß dieſer den Namen ſeines Wohlthäters erfuhr. Kurze Zeit nach ſeiner Rückkehr in's Vaterland ſtarb er im J. 1771.

Seine

Seine nachgelaſſenen Schriften kamen unmittelbar nach ſeinem Tode einzeln heraus, und ſind in die Samlung ſeiner Werke aufgenommen.

Um die Philoſophie des Helvetius zu charakteriſiren, will ich einige ſeiner Hauptideen aus den Werken De l'eſprit und De l'homme auszeichnen. Unter Eſprit verſteht er bald die Fähigkeit zu denken, bald den Vorrath von Ideen und Kentniſſen ſelbſt, welchen Jemand beſitzt. Die Ideen werden durch die Eindrücke der äußern Gegenſtände auf unſere Sinne erworben und durch das Gedächtniß aufbewahrt, welches nur eine, wiewohl ſchwächere, Fortſetzung des erſten Eindrucks iſt. Die Fähigkeit, mittelſt der Sinne Ideen zu erwerben und im Gedächtniſſe zu bewahren, würde uns inzwiſchen nur ſehr beſchränkte Kentniſſe verſchaffen, und uns ohne Künſte, ohne Sitten und bürgerliche Verfaſſung laſſen, wenn uns die Natur eben ſo, wie die meiſten übrigen Thiere, gebildet hätte. Die Einrichtung unſerer Hände und Finger iſt es, der wir unſere Induſtrie verdanken. Ohne dieſe Induſtrie würden wir gleich den Thieren im Walde nur mit der Sorge für unſere Nahrung und Vertheidigung beſchäfftigt, kaum ſchwache oder barbariſche Geſellſchaften formirt haben. —

Die Gegenſtände, von denen uns die Sinne die Ideen gewähren, ſtehen in verſchiedenen Beziehungen zu uns und unter einander ſelbſt. Der menſchliche Geiſt erhebt ſich zur Erkentniß dieſer Beziehungen, und hierauf iſt ſein ganzes Vermögen eingeſchränkt. Die Wahrnehmung ſolcher Beziehungen iſt das, was man Urtheil nennt. Urtheilen iſt Empfinden. Die Farbe, welche ich roth nenne, wirkt anders auf meine Augen, als diejenige, welche ich gelb nenne.

nenne. Die Idee dieſer Verſchiedenheit iſt ein Urtheil, und dieſes ſelbſt iſt alſo eine Senſation aus mehr anderen Senſationen zuſammengeſetzt, die wir in dem Momente empfiengen, oder im Gedächtniſſe aufbewahrten. Selbſt die Begriffe von Stärke, Vermögen, Gerechtigkeit, Tugend, u. dgl. gründen ſich, wenn man ſie analyſirt, auf ſinnliche Bilder in der Phantaſie, oder im Gedächtniſſe. Alle Thätigkeit des Menſchen läßt ſich alſo zuletzt auf Empfinden zurückführen, und die größere Fähigkeit, die der Menſch hat, mannichfaltige Eindrücke, und dieſe beſtimter und feiner zu empfinden (la ſenſibilité phyſique), iſt es, was ihn von den Thieren unterſcheidet.

Der Menſch iſt dem Irrthume unterworfen. Dieſer hat drey allgemeine Urſachen, die Leidenſchaft, die Unwiſſenſchaft, und den Misbrauch der Wörter. Die Leidenſchaften täuſchen uns, weil ſie uns die Gegenſtände nur von Einer Seite zeigen. So richtet ein ehrgeiziger Fürſt ſeine Aufmerkſamkeit bloß auf den Glanz des Siegs und den Pomp des Triumphs; er vergißt die Unbeſtändigkeit des Glücks und die Uebel des Krieges. So ſtellt uns die Furcht Schreckenbilder dar, und verſperrt der Wahrheit den Zugang. Noch fruchtbarer an Täuſchungen iſt die Liebe. Die Unwiſſenheit iſt die Urſache des Irrthums bey ſchwierigen Unterſuchungen. So iſt aus Mangel an hinlänglicher Einſicht die Frage vom Werthe des Luxus noch nicht hinlänglich aufgeklärt. Wegen des Misbrauchs der Wörter verweiſt Helvetius auf Locke. Er zeigt, daß der falſche Sinn, welchen man den Wörtern Raum, Materie, Unendliches, Selbſtliebe, Freyheit, u. a. beygelegt hat, die Quelle von tauſend Irrthümern in der Meta-

ta-

taphyſik und Moral geworden iſt. Die Materie iſt nichts als eine Samlung von Eigenſchaften, die allen Körpern gemein ſind. Der Raum iſt das bloße Nichts oder das Leere; zugleich mit den Körpern betrachtet iſt er die Ausdehnung. Das Wort Unendlich giebt nur eine Idee, die Abweſenheit der Schranken. Die Selbſtliebe iſt ein von der Natur uns eingepflanztes Gefühl, das tugendhaft oder laſterhaft iſt, nach der Verſchiedenheit des Geſchmacks, der Leidenſchaften, der Umſtände. Die Freyheit des Menſchen beſteht in der willkührlichen Aeußerung ſeiner Fähigkeiten.

Der Verſtand (l'eſprit) hat mehr oder weniger die Achtung des Publicums, je nachdem die Ideen neu, nützlich und angenehm ſind. Nicht die Menge und der Umfang derſelben gewinnen unſere Achtung; ſondern lediglich die Beziehung, worin ſie zu unſerer Glückſeligkeit ſtehen. Die intereſſanteſten Ideen für uns ſind allemal diejenigen, die am meiſten unſeren Neigungen ſchmeicheln. Es giebt zwar Philoſophen, welche von der Liebe zur Wahrheit beſeelt belehrende Ideen vorziehen; aber ihre Zahl iſt ſehr klein. Jeder Menſch hat von ſich ſelbſt den höchſten Begriff, und ſchätzt in Andern nur ſein Bild, oder das, was ihm nützlich ſeyn kann. Wenn das Publicum einem mittelmäßigen Verſtande keine Ehre erweiſt; ſo liegt der Grund darin, daß er niemals von einigem Nutzen iſt. Ehrte man unter gewiſſen Umſtänden mittelmäßige Köpfe, die Feldherren oder Miniſter geworden waren; ſo rührte es daher, weil ſie das Glück hatten, Nutzen zu ſchaffen.

Die Liebe zur Tugend iſt nichts anders, als das Streben nach allgemeiner Glückſeligkeit, und tu-

gendhafte Handlungen ſind ſolche, die hierzu beytragen. Die dummſten Völker haben in ihren ſeltſamſten Gewohnheiten doch ſtets ihre Glückſeligkeit zum Zwecke; und wenn man in gewiſſen Ländern und Oertern Handlungen ehrt, die uns laſterhaft und verbreꝛcheriſch ſcheinen, ſo ſind dieſe Handlungen dort gewiß nützlich. Ein mit Liſt und Geſchicklichkeit ausgeübter Diebſtahl wurde zu Sparta geehrt, weil in dieſem durchaus kriegeriſchen Freyſtate, wo es an Sinn für Eigenthum gänzlich gebrach, die Wachſamkeit und Gewandtheit nützliche Eigenſchaften waren. In China, wo die Bevölkerung zu groß iſt, dürfen die Eltern ihre Kinder ausſetzen oder tödten. So grauſam dieſes Geſetz ſcheint, ſo wird doch dadurch großen Uebeln vorgebeugt, und alſo iſt es nützlich. Kurz überall iſt es der Nutzen oder Schaden, der die Handlungen als Tugenden oder als Verbrechen erſcheinen läßt.

Freylich verknüpft man in allen Ländern den Begriff der Tugend auch mit Handlungen, durch die gar kein Nutzen geſchafft wird. Aber dann glaubt man doch, daß durch dieſelben irgend ein Gut hervorgebracht werde, ſey es in dieſer oder in einer anderen Welt; und ſolche Handlungen nennt Helvetius Tugenden des Wahns und Vorurtheils, von denen man die Menſchen zu heilen ſuchen muß. Dergleichen Vorſtellungsarten gründen ſich nur auf den Vorzug, welchen man beſonderen Geſellſchaften vor der menſchlichen Geſellſchaft überhaupt einräumt; was ſchon allein ſie laſterhaft macht. Was für Gutes bringt die Auſterität der Mönche und der Fakirs für die Welt und ihr Vaterland hervor?

Es giebt denn umgekehrt auch Verbrechen des Wahns und Vorurtheils, wie es ſolche Tugenden giebt. Dergleichen ſind Handlungen, die durch die bey einem Volke geltende Meynung verdamt werden, ob ſie gleich Niemanden ſchaden. Daraus, daß es wirkliche und eingebildete Tugenden giebt, folgt, daß bey den Völkern zwey Arten der Verderbtheit exiſtiren, eine politiſche und eine religiöſe. Es kann ſeyn, daß die letztere nicht verbrecheriſch iſt, wenn ſie ſich mit der Liebe zum gemeinen Beſten, mit Talenten und wahren Tugenden verbindet. Die politiſche Verderbtheit im Gegentheile befördert den Verfall der Staten. Sie findet bey einer Nation ſtatt, wenn die Individuen ihr Privatintereſſe von dem allgemeinen Intereſſe abſondern, und iſt immer eine Wirkung der Statsform und am meiſten der Statsverwaltung. Zuweilen iſt die religiöſe Verderbtheit mit der politiſchen verbunden, oder unwiſſende Moraliſten verwirren ſie mit einander.

Ueberhaupt muß man in der Verfaſſung und Verwaltung der Staten die Urſachen der Laſter und der Tugenden der Menſchen ſuchen. Man muß den Luxus, der einem großen State nothwendig ſeyn kann, und die Galanterie, welcher die Menſchen die Künſte, den Geſchmack, und die politiſchen Tugenden verdanken, minder der Kritik unterwerfen, als die Erziehung, die aus einem Menſchen einen Feigen, einen Sclaven, einen Betrieger, oder einen Narren machen kann. Die Declamationen der Moraliſten dienen bloß zur Befriedigung ihrer Eitelkeit, und bringen nichts Gutes hervor; auch ſind Heuchler unter den Moraliſten, die gleichgültig allen Uebeln zuſehen, welche den Ruin ihres Vaterlandes herbeyführen,

ren, und ſich gegen kleine Ausſchweifungen im Genuſſe der Vergnügungen ereifern.

Nach den obigen Principien, meynt Helvetius, ließe ſich ein Katechism von Maximen entwerfen, die wahr, deutlich und unwandelbar ſeyn würden. Ein Volk, das darin unterrichtet wäre, und ſie befolgte, würde weder von politiſchen Laſtern, noch von Tugenden des Vorurtheils angeſteckt werden. Der dadurch aufgeklärte Geſetzgeber würde nur nützliche Geſetze geben, und dieſe würden beobachtet werden. Werden die Geſetze nicht befolgt, ſo beweiſt dies immer die Ungeſchicklichkeit des Geſetzgebers. Die Belohnung, die Strafe, die Ehre und die Schande ſind vier Gottheiten, welche die Tugenden unter den Menſchen verbreiten, und vortreffliche Männer in allen Fächern hervorbringen können. Um die Moral zu vervollkomnern, haben die Geſetzgeber zwey Mittel, das eine, das Privatintereſſe der Individuen mit dem allgemeinen des Stats zu vereinigen; das andere, die Fortſchritte der Aufklärung bey der Nation zu befördern. Um das letztere zu thun, muß man aber wiſſen, ob der Verſtand (eſprit) ein Geſchenk der Natur, oder eine Frucht der Erziehung iſt.

Alle Menſchen haben hinreichend gute Sinne, um dieſelben Verhältniſſe und Beziehungen in den Gegenſtänden wahrzunehmen; ſie haben gleiche Bedürfniſſe, und würden auch ein gleiches Gedächtniß haben, wenn ſie alle dieſelbe Aufmerkſamkeit anwendeten. Alle gut organiſirte Menſchen ſind der Aufmerkſamkeit fähig. Sie lernen ihre Sprache; ſie lernen Leſen, und begreifen wenigſtens die erſten Sätze des Euklides. Das wäre genug für ſie, um ſich zu den höchſten Ideen zu erheben, wenn ſie nur die Anſtren-

gung der Aufmerkſamkeit nicht ſcheuten, und um ſie nicht zu ſcheuen, Leidenſchaften hätten. Dieſe ſind es, die den Geiſt befruchten, und zu großen Ideen erheben; wenn und wo ſie fehlen, werden die Menſchen dumm. Die Fürſten zeigen bisweilen Verſtand genug, um nach dem Deſpotism zu trachten. Iſt ihr Wunſch erfüllt, ſo haben ſie nicht mehr den Muth, ſich den Annehmlichkeiten der Trägheit zu entziehen, und ſie verſauern gleichſam in ihrer Hoheit. Der Urſprung der Leidenſchaften liegt in der phyſiſchen Empfindlichkeit, in dem Triebe zum Vergnügen und der Furcht vor dem Schmerze, die alle Menſchen auf gleiche Weiſe in Bewegung und Thätigkeit ſetzen. Alle Menſchen ſind für die Leidenſchaften in gleichem Grade empfänglich; alle können mit Heftigkeit die Ehre und die Tugend lieben, und große Handlungen verrichten. Bloß durch die Geſetze und die Erziehung, welche zum Gehorſame und zur Ehrerbietung gegen die Geſetze vorbereitet, werden die gleich gebohrnen Menſchen verſchieden.

Die Erziehung wird zu ſehr vernachläſſigt; aber um völlig einzuſehen, was ſie über die Menſchen vermag, komt es auf eine genaue Beſtimmung der Begriffe an, welche mit den mancherley Namen, womit man die verſchiedenen Arten des Geiſtes (eſprit) bezeichnet, verbunden werden. Den Namen des Genies giebt man erfinderiſchen Köpfen. Es iſt Fleiß und Arbeitſamkeit, durch die Leidenſchaften, vornehmlich die Ehrbegierde, angefeuert, die die Seele zu erhabenen Meditationen leiten, und ſie neue Wahrheiten finden, neue Combinationen verſuchen laſſen. Die Gegenſtände, die einen Kopf umgeben, und die Umſtände, in welchen er iſt, wecken, richten, und be-

 ſchrän-

ſchränken ſein Genie. Die Phantaſie zeigt ſich in der Erfindung von Bildern, wie der Verſtand in der Erfindung von Ideen; ſie glänzt am meiſten in Schilderungen, Gemählden u. dgl. Das Gefühl (ſentiment) iſt die Seele der Poeſie. Der Dichter, welchem es fehlt, bleibt entweder hinter der Natur zurück, oder ſchweift darüber hinaus. Der Verſtand (im engern Sinne) iſt nur eine Samlung neuer Ideen, die nicht Umfang oder Wichtigkeit genug haben, um ihrem Beſitzer den Namen eines Genies zu erwerben. Nach dieſem Begriffe waren Machiavell und Montesquieu Genies; La Rochefaucault und La Bruyere waren nur Männer von Verſtand. Talent iſt Fähigkeit in Einer Gattung, wobey ſich mittelmäßige Erfindungen anbringen laſſen. Der Geiſt iſt fein, wenn er kleine Objecte wahrnimt und etwas zu errathen giebt; er iſt ſtark, wenn er Ideen erzeugt, die ſtarke Eindrücke bewirken können; er iſt helle, wenn er abſtracte Ideen mit Klarheit darſtellt; er iſt umfaſſend, wenn er eine große Mannichfaltigkeit von Ideen begreift, und ſehr entfernte Beziehungen und Verhältniſſe wahrnimt; er iſt eindringend, tiefſinnig, wenn er die innere Beſchaffenheit der Objecte durchſchaut; er iſt ein ſchöner Geiſt, wenn er mehr auf die Auswahl der Worte und Wendungen, als der Ideen, achtet.

Helvetius dringt nun tiefer in das Weſen der Statsverfaſſungen ein, um den Einfluß im Allgemeinen zu beſtimmen, welchen ſie auf den Geiſt und Charakter der Völker haben. Horatius Cocles und Leonidas konten in ihren Republiken nichts anders als Heroen ſeyn. In dieſen waren Menſchen von ſchwachen Leidenſchaften doch zum mindeſten gute Bür-

ger. Die Republiken gehen zu Grunde, wenn Ehre und Vergnügen an die Tyranney, an die Macht geknüpft ſind. Dieſelben Menſchen, welche Scipione und Camille geweſen wären, werden alsdenn Marius und Catilina's ſeyn.

Alle Menſchen haben einen geheimen Hang zum Deſpotiſiren, weil Jeder von dem Größten bis zum Kleinſten Andere ſeinem Glücke dienſtbar zu machen ſucht. Um eine Tyranney zu begründen, bedarf es nicht immer Talente und Muth, ſondern zuweilen nur eine gemeine Kühnheit und Laſterhaftigkeit. Der Regent fängt an, die verſchiedenen Stände der Nation mit einander zu entzweyen, und eine Art von Anarchie unter ihnen zu verbreiten, ſo daß eine Partey der Nation die Unterdrückung der anderen wünſcht. Nachher braucht er ſeine Gewalt, macht die Tugenden zu Verbrechen, vervielfältigt die Delatoren, hindert die Aufklärung, und verbannt auf gleiche Weiſe die Seneca's und die Thraſeas. Aber die Deſpoten geben ihrem Heere, das ihnen ergeben iſt, ein Gefühl ſeiner Kraft, und enden gewöhnlich damit, daß ſie ſeine Opfer werden, wie dieſes die Geſchichte der Römiſchen Kayſer, und der türkiſchen Sultane beweiſt. Der größte Statsverbrecher iſt daher derjenige, der ſeinem Fürſten räth, ſeine Gewalt zu weit auszudehnen, und die Unterthanen zu ſehr fühlen zu laſſen. Unumſchränkte Deſpoten von Völkern, die es nicht wagen, ſie zu tadeln, haben auch kein Bedürfniß, ſich zu unterrichten. Ihre Miniſter, die Zufall, Gunſt und Intrigue zu ihren Stellen erhoben hat, haben gar keine Idee von Gerechtigkeit, weiſer Statsverwaltung und von Tugend. So bewirkt und unterhält die Unterdrückung und Herabwür-

würdigung der Völker die Unfähigkeit der Fürſten und ihrer Miniſter.

Tugenden giebt es nur in Ländern, wo die Geſetzgebung das Privatintereſſe der Bürger mit dem öffentlichen und gemeinſamen vereinigt. Bey Völkern, wo die Macht unter der gemeinen Bürgerclaſſe, den Großen, und dem Regenten getheilt iſt, beſchäfftigen ſich Bürger jeder Art mit wichtigen Gegenſtänden, und die Freyheit, welche ſie haben, Alles zu denken und zu ſagen, erhebt die Gemüther und giebt ihnen Stärke und Energie. Eine kleine Stadt Griechenlands hat mehr edle Handlungen und große Männer hervorgebracht, als alle die ungeheuern Reiche des Orients.

Die Stärke der Leidenſchaften iſt den Belohnungen angemeſſen, die man ihnen zum Ziele des Beſtrebens vorhält. Die Haufen Gold in Mexico und Peru, die den Geiz der Spanier erweckten, ließen ſie Wunder der Tapferkeit verrichten. Die Mohammedaner und die alten Bewohner des Norden von Europa, in der Hoffnung, die Houris und die Valkyren zu umarmen, gehen muthig dem Tode entgegen. Ueberall wo die Wiſſenſchaften zu Ehre und Glücke führen, gedeihen ſie. Der geſunde Verſtand, der nur die Folge ſchwacher Leidenſchaften iſt, ſchafft nichts, erfindet nichts, ändert nichts, und klärt ſich nicht auf. Iſt Alles in der Ordnung, ſo iſt er hinreichend, die höchſten Stellen im State zu verwalten. Aber müſſen Misbräuche abgeſchafft und verbeſſert werden, ſo verräth er nur ſeine Unfähigkeit. Nur das Genie, durch ſtarke Leidenſchaften begeiſtert, gründet und verbeſſert die Verfaſſungen der Staten. Ob man zu großen Dingen gebohren ſey, kann man an drey gewiſſen

wiſſen Zeichen erkennen: 1) Wenn man den Ruhm genug liebt, um ihm alle andere Leidenſchaften aufzuopfern; 2) Wenn man edle Handlungen oder Werke, denen der Beyfall aller Jahrhunderte zu Theile geworden, lebhaft bewundert; 3) Wenn man die groſſen Männer ſeines eigenen Zeitalters wahrhaft liebt.

Der Geſchmack iſt die Kentniß deſſen, was dem Publicum einer gewiſſen Nation gefällt. Man erwirbt ſich dieſe Art von Geſchmack durch die Fertigkeit in Vergleichung der Urtheile. Der wahre und vollkomne Geſchmack iſt derjenige, der ſich auf eine tiefe Kentniß der menſchlichen Natur gründet.

Um in Künſten, Wiſſenſchaften und Geſchäfften glücklich zu ſeyn, muß man vor allem andern die Ueberzeugung hegen, daß man ſich nicht in ſehr verſchiedenen Fächern auszeichnen. Man zählt weder den Newton zu den Dichtern, noch den Milton zu den Geometren. Es giebt verſchiedene ausſchließliche Talente. Es giebt gewiſſe Eigenſchaften, und man kann ſogar ſagen, gewiſſe Tugenden, die nicht mit gewiſſen Talenten verbunden ſeyn können. Daß man dieſe Wahrheit verkennt, iſt die Quelle vieler Ungerechtigkeiten. Man rühmt die Mäßigung eines Philoſophen, und beſchwert ſich über ſeine geringe Empfindlichkeit, ohne zu erwägen, daß er nur dem ruhigen Zuſtande ſeines Gemüths das Talent der Beobachtung verdankt. Man fodert, daß der Mann von Genie immer weiſe ſey, und vergißt, daß das Genie das Beſtreben von Leidenſchaften iſt, die ſich ſelten mit der Weisheit vertragen. Helvetius ſpricht weitläufig von der Erziehungswiſſenſchaft, und erklärt dieſe für die Kentniß der ſchicklichen Mittel, um bey den Menſchen Stärke des Körpers, Aufklärung des

Geiſtes und Tugend des Charakters zu bewirken. Dieſe Mittel hängen gänzlich von der Regierung eines Stats ab. Unter einer ſchlechten Verfaſſung und Verwaltung des Stats können weder die Natur, noch die Erziehung die Menſchen aufgeklärt und tugendhaft machen; weil die Menſchen ſtets nach ihrer Glückſeligkeit trachten, und unter Tyrannen Aufklärung und Tugend nicht zur Glückſeligkeit führen *).

Helvetius war in ſeinem Principe, daß die Natur des Menſchen bloß in Sinnlichkeit beſtehe, mit Condillac durchaus einig; aber in ſeinen Folgerungen, beſonders in den praktiſchen, war er ungleich kecker, als dieſer. Ueberhaupt betrachtete und behandelte Helvetius die Theorie des Erkentnißvermögens nur als Mittel, um dadurch alle wahre uneigennützige Moral und alle Religion, vollends die herr-

*) De l'Eſprit, (par *Claude Adrien Helvetius*); à Paris 1758; 2 Voll. 8. (auch 3 Voll. 12) à Amſterdam 1776; 2 Voll. 12. à Londres 1784; 2 Voll. 12. Deutſch von Joh. Gabriel Forkert mit einer Vorrede von J. Chr. Gottſched; Liegnitz und Leipzig 1760. 1787. 8. — Ebendeſſ. De l'Homme, de ſes facultés, et de ſon education. Ouvrage poſthume. 1772. 2 Voll. 8. Eine neue Ausgabe zu Paris 1786; 3 Voll. 8. à Londres 1786. 2 Voll. 8. Deutſch von Chr. Aug. Wichmann; Breslau 1774; 2 B. 8. Die Werke des Helvetius ſind zuſammen herausgekommen zu Amſterdam 1776; 5 Voll. 12. und zu London 1777; 4 Voll. 6. Die neueſte und beſte Ausgabe iſt: Oeuvres completes *d'Helvetius*; edition, dans laquelle le livre de l'Eſprit a été rectifié ſur un exemplaire du très petit nombre de ceux, qui ont paru de cet ouvrage, tel que l'auteur l'avoit compoſé; dans la quelle on a mis pour la premiere fois à leur place, ſelon les citations, toutes les notes dans le Traité de l'Homme et de ſon education 1794; 5 Voll. und abermals 1796. 14 Voll. 18.

herrſchenden poſitiven Religionen, unter denen er jedoch dem Proteſtantismus, und zwar gerade des proteſtantiſchen Geiſtes wegen, vorzügliche Gerechtigkeit wiederfahren läßt, zu untergraben, und die Moral, Politik und Religion bloß auf ein eigennütziges Intereſſe der Individuen und des Stats zu gründen. Das Syſtem des Helvetius iſt, wie die Franzöſiſche Philoſophie des achtzehnten Jahrhunderts faſt durchgehends, ein merkwürdiges und warnendes Beyſpiel, wohin das Locke'ſche Syſtem, von dem ſowohl Condillac, als Helvetius, ausgiengen, führt, wenn es feſtgehalten und auf's Praktiſche angewandt wird.

Daß Helvetius zum Fundamente der Moral und Politik den Egoismus annahm, ſowohl des Individuums, als des Stats, und daß er die Religion für etwas im Grunde ganz Ueberflüſſiges, ja bey den darüber von jeher herrſchenden Vorurtheilen, und den Misbräuchen, die ſich die ſchlaue und hinterliſtige Herrſchſucht erlaubt, als für das Glück der Menſchheit in der Regel nachtheilig anſah, floß ganz natürlich aus ſeinen Vorausſetzungen. So weit wirklich der Geſchichte und alltäglichen Erfahrung nach der Egoismus die Menſchen regiert, und die Staten immer am blühendſten, die Regenten am mächtigſten und ſicherſten geweſen ſind, welche dieſen Egoismus durch ihre Geſetzgebung und die eingeführte Erziehungsweiſe zweckmäßig für das beſondre Intereſſe und das des Ganzen zu richten und zu lenken wußten, ſcheint es, daß Helvetius Recht habe, und daß die Tugend lediglich in klugen Handlungen zur Erreichung der individuellen und patriotiſchen Glückſeligkeit beſtehe. Daher die Anhänglichkeit vorzüglich der ſogenannten Geſchäffts- und Statsmänner in den höhern Ständen an

ſeiner Philoſophie; denn bey dieſen, auch wenn ſie den Helvetius nicht ſtudirt haben, pflegt man doch ſehr häufig ähnliche Maximen anzutreffen. Allein es iſt doch ein eigenes Gefühl, das man zuletzt von der Lectüre der Schriften des Helvetius, ſo weit ſie moraliſchen und politiſchen Inhalts ſind, zurückbehält. Sie flößen nicht ſowohl Achtung und Liebe für die Menſchheit, als vielmehr Verachtung derſelben, als einer Geſellſchaft eigennütziger Weſen, ein; und freylich mag es erfahrne und geſcheute Regenten und Politiker genug geben, denen am Ziele ihrer Laufbahn dieſes Gefühl faſt natürlich und unvertilgbar geworden iſt. Indeſſen gerade dieſes Gefühl, welches die Schriften des Helvetius, die Geſchichte und die tägliche Erfahrung von Welt und Menſchen, erwecken, beweiſt: daß die Tugend unmöglich ein Reſultat eigennütziger Motive und Zwecke, wären dieſe auch patriotiſch, ſeyn könne; ſondern daß vielmehr das Gegentheil ihr Weſen ausmache.

Da nun aber die Empirie auf kein anderes Syſtem, als das Glückſeligkeitsſyſtem, führt, welches am Ende im Weſentlichen nur auf einen feinern oder gröbern Egoismus hinausläuft, falls es anders conſequent iſt: ſo erhellt, daß überhaupt die Sittenlehre und eine mit dieſer verträgliche Politik nicht auf die Erfahrung gebaut werden dürfen. Das Sittengeſetz iſt in der Natur der Vernunft enthalten; und eben dieſe ertheilt auch der Politik ihre höchſten Principien; und macht die Religion zum Bedürfniſſe der Menſchheit. Die Erfahrung kann wohl Regeln gewähren, um die moraliſchen und politiſchen Principien anzuwenden; aber jene ſelbſt laſſen ſich nicht durch ſie beſtimmen. Ein Menſch, deſſen Maximen nur Reſul-

tate

tate der Erfahrung ſind, achtet immer nur auf Nutzen oder Schaden; er iſt, wie man im Sprüchworte ſagt, durch Schaden klug geworden, und ſucht, ihn zu verhüten. Dies giebt ihm jedoch keinen Anſpruch auf Weisheit und Tugend, die nicht Schaden oder Nutzen zum Zwecke hat, überhaupt nicht eigennützig iſt, ſondern nach dem wahrhaft Guten ſtrebt. Nicht minder mag der Politiker, der ſich in ſeinen Handlungen nur nach der Geſchichte und der Erfahrung von Welt und Menſchen richtet, klug und ſchlau handeln; aber ſeine Politik hat darum noch nicht den Charakter des Edeln (Honeſti). Allerdings wird eine echte Lebens- und Statsklugheit weder von der Moral, noch von der Politik verworfen, oder für entbehrlich erklärt; aber ſie muß nur den höchſten unbedingten Vernunftgeſetzen der Sittlichkeit untergeordnet, und durch dieſe beſtätigt und geadelt ſeyn.

Gerade die Franzöſiſche Nation war und iſt noch unter allen polizirten Europäiſchen Völkern für den theoretiſchen ſowohl, als den praktiſchen Empirismus, am empfänglichſten. Ihre natürliche Lebhaftigkeit des Gefühls, der Phantaſie, und der Leidenſchaften; der unter alle Volksclaſſen verbreitete Frohſinn oder wenigſtens Leichtſinn, der oft in einen zügelloſen Hang zum Vergnügen und zu Wohllüſten ausartet; das Bedürfniß klarer anſchaulicher Darſtellung, das ſich ſchon in der Franzöſiſchen Sprache ſelbſt verräth, die unter allen gebildeten neueren Europäiſchen Sprachen für eine wiſſenſchaftliche Philoſophie die unpaſſendſte iſt; die herrſchende Abneigung gegen philoſophiſche Reflexion, die anhaltende Anſtrengung fodert, und dagegen Genügſamkeit am Oberflächlichen, zumal wenn es ſcheinbar blendet, und witzig vorgetragen iſt:

Alles dieſes hat ſich immer vereinigt, und vereinigt ſich noch, dem Empirismus bey der Franzöſiſchen Nation im Ganzen genommen den Triumph, ſeitdem Gaſſendi zuerſt damit auftrat, zu erleichtern. Es iſt alſo nicht zu verwundern, daß die Franzöſiſchen Philoſophen, nachdem ſie einmal die Ariſtoteliſche nebſt der Carteſiſchen Philoſophie verworfen, und ſich den Gaſſendi und Locke zu Führern gewählt; nachdem ferner Condillac und Helvetius die von dieſen Vorgängern zunächſt gebrochene Bahn mit Glücke, wie es ſchien, weiter verfolgt hatten, auch in der Folge auf eben derſelben blieben, und insbeſondre die Politik, Moral und Religion immer dreiſter anzufechten und in ihren Fundamenten zu erſchüttern ſuchten.

Keiner hat wohl dieſen leztern Zweck leidenſchaftlicher, ſchlauer und verführeriſcher verfolgt, als der Verfaſſer des ſo berühmt oder vielmehr berüchtigt gewordenen Syſteme de la nature *). Dieſes Werk iſt recht eigentlich dazu beſtimt, den Atheismus und Fatalismus aus philoſophiſchen Gründen zu lehren, und eine dieſer Vorſtellungsart angemeſſene empiriſche praktiſche Moral anzupreiſen. Alles Unglück des menſchlichen Geſchlechts wird daraus hergeleitet, daß die Menſchen ihre wahre eigene und die Natur der Dinge um ſie her verkennen; daß ſie über die Schranken ihrer

*) Syſteme de la nature ou des loix du monde phyſique et du monde moral. Par Mr. *Mirabaud;* à Londres 1770; 2 Tomes. 8. Der Name Mirabaud iſt erdichtet; aber über den wahren Verfaſſer iſt man ſtreitig. Einige nennen ihn La Grange; Andere den Baron von Holbach, in deſſen Hauſe jener Erzieher war. Deutſch von Schreiter; Frankfurt und Leipzig 1783; 2 B. 8.

rer Sphäre hinausſchweifen jenſeits der ſichtbaren Welt, ungeachtet ſie immer wieder zurückfallen; daß ſie Metaphyſiker ſeyn wollen, bevor ſie Phyſiker ſind; die Realitäten verachten, um Chimären nachzuhängen; die Erfahrung vernachläſſigen, um ſich an Hirngeſpinſten und Muthmaßungen zu weiden; kurz das Studium der Natur aufgeben, und nach Phantomen haſchen. Es iſt daher nöthig, die Menſchen zum Studium der Natur durch wirkliche Erfahrung zurückzuführen. Im theoretiſchen Theile hat das Syſtem der Natur ſehr vieles mit der Epikuriſchen Philoſophie gemeinſchaftlich, nur daß die Argumente, die für den Atheismus ſtreiten, beſſer ausgeführt, und dabey die neueren natur-hiſtoriſchen und phyſikaliſchen Entdeckungen benuzt ſind, wie auch Rückſicht auf die neuere Philoſophie, die herrſchenden poſitiven Religionen, und den heutigen moraliſchen, politiſchen und religiöſen Zuſtand der Völker genommen iſt.

Die Grundſätze, worauf jenes Syſtem beruht, ſind folgende:

I. Es giebt urſprünglich unendlich mannichfaltige und auf unendlich verſchiedene Art verbundene Materien, die in ununterbrochener Bewegung gegenſeitig ſind. Die verſchiedenen Eigenſchaften dieſer Materien im Einzelnen, ihre Verbindungen und Wirkungen, welche die Folgen davon ſind, machen für uns die Weſen (eſſences) der Dinge aus.

II. Die Bewegung iſt ein Streben, wodurch ein Körper ſeinem Ort verändert, oder zu verändern ſucht, und ſie allein beſtimt die Beziehungen und Verhältniſſe zwiſchen unſern Organen und den Dingen in und außer uns. Das Ding, welches ein anderes bewegt,

bewegt, und in dieſem eine Veränderung hervorbringt, heißt Urſache, ſo wie die hervorgebrachte Veränderung Wirkung. Jedes Ding iſt vermöge ſeiner Natur fähig, verſchiedene Wirkungen hervorzubringen, aufzunehmen und mitzutheilen. Die Bewegungen finden entweder in Maſſe ſtatt, wenn ein ganzer Körper ſeinen Ort ändert, oder es ſind innere verborgene Bewegungen, die von der inneren unempfindbaren Thätigkeit der materiellen Elemente eines Dinges abhängen, und erſt nach einiger Zeit durch die äußeren Veränderungen, welche ſie bewirken, offenbar werden, wie z. B. die Gährung beym Biere, Weine u. dgl., die Bewegungen des Wachsthums der Thiere, Pflanzen, und die Aeußerungen der ſogenannten intellectuellen Fähigkeiten des Menſchen, ſeiner Gedanken, Leidenſchaften, Willensbeſtimmungen u. w. Ueberhaupt Alles in der Welt iſt in Bewegung, und man kann nicht ſagen, daß irgend ein Ding in abſoluter Ruhe ſey, obgleich es wegen einer geringeren oder unmerklichen Thätigkeit relativ zu andern in Ruhe zu ſeyn ſcheint.

III. Die Materie und die Bewegung ſind von Ewigkeit, und müſſen als die erſten urſprünglichen Thatſachen poſtulirt werden. Die Materie kann nie aufhören zu exiſtiren; ſie kann alſo auch nicht zu exiſtiren anfangen. Das Daſeyn einer äußeren Urſache der Materie läßt ſich nicht erweiſen. Die angebliche Schöpfung aus Nichts iſt ein leeres Wort ohne Sinn, das keinen Begriff von der Bildung des Univerſums geben kann. Noch dunkler wird dieſer Begriff, wenn man die Bildung der Materie einem Geiſte zuſchreibt, d. i. einem Weſen, welches gar keine Analogie mit dieſer, gar keinen Coincidenzpunkt mit ihr gemein hat.

IV. Bloß die Mannichfaltigkeit der Materie und ihrer Bewegungen iſt der Grund der Mannichfaltigkeit der Naturerſcheinungen, und ihres unaufhörlichen Entſtehens und Verſchwindens. Gleichwohl verfolgt die Natur dabey ſtets einen regelmäßigen Gang, und es iſt ein ewiger Cirkel, den Alles, was exiſtirt, zu beſchreiben gezwungen iſt. Die Bewegung bringt die Dinge hervor, erhält ſie auf einige Zeit, und zerſtört ſie nach und nach eines durch das andere, während die Summe des Daſeyns immer dieſelbe bleibt.

V. Die Urſachen der Naturerſcheinungen erkennen wir zwar nicht im Einzelnen; aber wir erkennen doch die einfachen und allgemeinen Geſetze, nach welchen die Körper ſich bewegen; und die zuſammengeſetzteſten Bewegungen ſind nur Reſultate verſchiedener Combinationen der einfachen. Die Materien, welche wir wahrnehmen, ſind entweder geneigt, ſich mit einander zu vereinigen, oder ſind zu einer Vereinigung unfähig. Hierauf gründen ſich diejenigen Thätigkeiten derſelben, welche die Phyſiker Anziehung und Abſtoßung, Sympathie und Antipathie, Verwandtſchaft und Beziehung; die Moraliſten aber Liebe und Haß, Freundſchaft und Feindſchaft nennen.

VI. Alle Bewegung in den Dingen hat eine Tendenz. Dieſe, ſoweit ſie ſich bemerken läßt, beſteht im Allgemeinen darin, daß die Dinge ihr Daſeyn zu erhalten und zu ſichern ſtreben, alſo dasjenige an ſich ziehen, was dieſem Zwecke beförderlich iſt, hingegen zurückſtoßen, was ihm ſchädlich ſeyn kann. Die Phyſiker nennen dieſe Tendenz der Selbſterhaltung die Gravitation auf ſich ſelbſt; Newton nannte ſie die Kraft der Trägheit; im Menſchen nennen ſie die Moraliſten Selbſtliebe. Alle Verän-

Bayerische Staats-Bibliothek München

derungen aber in der Welt, und folglich auch beym Menſchen, ſind nothwendig beſtimt; denn jede Urſache muß nothwendig eine Wirkung haben, und die ganze Natur iſt eine zuſammenhängende Kette von Urſachen und Wirkungen.

VII. Alle Naturkentniß des Menſchen iſt nur ſeine ſubjective Anſicht der Dinge, vermöge welcher er in der Thätigkeit der Natur eine gewiſſe Uebereinſtimmung mit der ſeinigen findet. Sofern der Menſch nothwendige, periodiſche und regelmäßige Bewegungen im Univerſum wahrnimt, entſteht in ihm die Idee einer *Naturordnung*. Dieſer legt er zwar eine objective Exiſtenz bey, und nennt deßwegen Alles *Unordnung*, was ihm jener Idee nicht gemäß ſcheint; allein objectiv iſt in der Natur weder Ordnung, noch Unordnung, weder Regelmäßigkeit, noch Unregelmäßigkeit; denn Alles erfolgt hier nothwendig. Sogenannte Wunder, welche den unveränderlichen Geſetzen der Natur widerſprechen, ſind unmöglich. Was wir ſo nennen, ſind entweder Erdichtungen, oder Betriegereyen, oder Erſcheinungen, deren wahre Urſachen uns unbekant ſind, und die wir alſo auf erträumte Urſachen zurückführen.

VIII. Der Menſch iſt mit allen übrigen Naturerſcheinungen denſelben allgemeinen Geſetzen unterworfen. Sein Daſeyn und Leben iſt nichts als eine nothwendige Reihe mit einander nothwendig verknüpfter Bewegungen, deren Urſachen entweder in den flüſſigen und ſoliden Materien im Innern ſeines Körpers, oder in den Dingen außer ihm liegen. Der Menſch ſtrebt, wie alle andere Dinge, nach der Erhaltung ſeiner Exiſtenz, die er von der Natur empfangen hat; er widerſteht ſeiner Verletzung und

Vernichtung; er empfindet die Kraft der Trägheit; er gravitirt über ſich ſelbſt; er wird durch Objecte, die ihm analog ſind, angezogen, und durch ſolche, die ſeiner Natur zuwider ſind, zurückgeſtoßen; er ſucht jene, flieht dieſe, oder bemüht ſich, ſie zu entfernen. Das ſind die verſchiedenen Arten der Thätigkeit, deren der Menſch empfänglich iſt, die aber, ſo verſchieden ſie ſcheinen mögen, ſich doch auf dieſelben unveränderlichen Naturgeſetze zurückführen laſſen, welche die Natur allen ihren Geſchöpfen vorſchreibt. Es iſt ein in ſeinen Theilen und ſeiner Wirkſamkeit kaum bemerklicher Punct, in welchem ſich das Daſeyn des Menſchen zuerſt zeigt, und worin ſich keine der Qualitäten entdecken läßt, die wir Empfindung, Wahrnehmung, Gedanke, Vernunft, Selbſtkraft nennen. Aber jener Punct entwickelt ſich im Mutterleibe, wächſt durch hinzukommende ſeinem Weſen angemeſſene und ſich ihm verähnlichende Materie, geht aus dem Mutterleibe zur Selbſtſtändigkeit hervor, und bildet ſich aus, wird an allen ſeinen Theilen für die Empfindung empfänglich, eine lebendige und thätige Maſſe, ein Weſen, das denkt, will, und handelt, ein Menſch.

IX. Die ſogenannte Intelligenz des Menſchen iſt ein Reſultat derſelben mechaniſchen Thätigkeiten, aus denen alle übrige Naturerſcheinungen fließen. Das Wort Intelligenz iſt nur ein Namen für Weſen, die ſo organiſirt ſind, wie wir, in denen wir Fähigkeiten der Selbſterhaltung, zweckmäßigen Gebrauch der Mittel dazu, mit Bewußtſeyn verbunden, bemerken. Alle Dinge dagegen, die uns nicht analog ſind, und nicht ſo wirken, wie wir, nennen wir mechaniſch, blindlings, zufällig wirkende

Dinge. Ueberhaupt macht ſich der Menſch ſelbſt zum Mittelpunkte des Univerſums, auf welchen er Alles bezieht. Alle Thätigkeiten in der Natur, die den ſeinigen ähnlich ſind, oder merkwürdige Naturerſcheinungen, erklärt er ſich aus einem ihm ähnlichen Weſen. Auf ein ſolches führt er die ganze Natur zurück. Nur weil er ſich ſelbſt unvermögend fühlt, jene ungeheuren und zahlloſen Wirkungen hervorzubringen, die er im Univerſum wahrnimt; ſo glaubt er, die Schwierigkeit dadurch zu heben, daß er die Fähigkeiten des Urhebers der Welt zwar den ſeinigen analog, aber doch unverhältnißmäßig größer, als dieſe, vorſtellt, damit jene Wirkungen möglicherweiſe durch ſie hervorgebracht werden können. Hierdurch entſteht der Begriff einer intelligenten Gottheit, in welcher zugleich die Ordnung des Univerſum's ihren Grund hat.

X. Wenn man den Menſchen aus Körper, und Seele als einem geiſtigen Weſen, beſtehen läßt, ſo iſt die Frage: Was ein Geiſt ſey? — Die Antwort iſt: Der Geiſt iſt ein Weſen, dem kein Merkmal zukomt, von welchem wir einen Begriff haben, alſo eine bloße Negation. Der Geiſt ſoll ohne Ausdehnung und ohne Theile ſeyn, und dennoch auf Körper und verſchiedene Entfernungen im Raume wirken; was ſich widerſpricht, oder wenigſtens ſchlechthin unbegreiflich iſt. Iſt die Bewegung eine Veränderung der Verhältniſſe des Körpers zu einem Orte im Raume, oder zu andern Körpern; ſo widerſtreitet dieſem Begriffe der Bewegung die Bewegung eines Geiſtes geradezu. Wenn auch die Seele ſich bewegt, ſo bewegt ſie ſich doch zugleich mit dem Körper; ſie hat alſo eine Eigenſchaft mit den Körpern überhaupt gemein;

mein; ſie iſt folglich ebenfalls den Geſetzen der Materie unterworfen, und würde ohne den Körper unthätig und todt ſeyn. Die Hypotheſe von einer geiſtigen Seele hat auch nicht den geringſten Nutzen. Die Vorſtellung dieſer iſt eigentlich die Vorſtellung eines unſichtbaren Hauches, der ſichtbare Wirkungen hat; aber dieſer Hauch iſt etwas Materielles, iſt eine Modification der Luft. Will man eine reelle Idee von der Seele haben, ſo muß man immer zu materiellen Merkmalen ſeine Zuflucht nehmen, und dieſes ſelbſt beweiſt, daß die Seele nicht immateriell ſeyn könne. Wer die Seele vom Körper trennt, thut nichts anders, als daß er das Gehirn von — ſich ſelbſt unterſcheidet. Das Gehirn iſt die Seele. Es iſt der Mittelpunct des Nervenſyſtems, von welchem alle Bewegungen der Nerven, d. i. alle ſogenannte Seelenwirkungen ausgehen, und in welches ſie ſich endigen. Daß übrigens die Menſchen das Univerſum mit Geiſtern bevölkerten, hat eben darin ſeinen Grund, daß ſie ſich einen Geiſt im Menſchen ſelbſt träumten, und nun analogiſch denſelben auch auf andere lebendige Naturen übertrugen, ja für ſich beſtehende geiſtige Weſen ohne Körper erfanden, dergleichen die Engel ſeyn ſollen.

XI. Alle ſogenannte intellectuelle Fähigkeiten des Menſchen beſtehen zuletzt im Empfinden, und dieſes iſt eben ſo eine Folge des eigenthümlichen Weſens organiſirter Subſtanzen, als die Schwere, Elaſticität, Elektricität, der Magnetismus u. w. So wenig ſich dieſe unleugbaren Eigenſchaften der Materie ihrem letzten Grunde nach erklären laſſen; eben ſo wenig läßt ſich auch das Empfinden erklären. Die Sinne ſind die äußern vermittelnden

den Organe der Empfindungen, und dieſe ſelbſt erhalten mannichfaltige Namen nach der mannichfaltigen Beſchaffenheit ihrer Modificationen. Ideen ſind die Veränderungen im innern Organe des Gehirns, welche auf die äußern Eindrücke der Sinne erfolgen, oder in dieſen ihre Urſache haben. Es ſind die Bilder der Gegenſtände der Empfindungen. Bloß die größere Beweglichkeit des Gehirns unterſcheidet den Menſchen von den minder empfindlichen Thieren und den lebloſen Geſchöpfen; ſo wie die größere Beweglichkeit des Gehirns bey dem einen Menſchen ihn in Anſehung ſeiner Geiſtesfähigkeiten von den andern unterſcheidet, bey welchem die Beweglichkeit jenes geringer iſt.

XII. Nicht bloß die intellectuellen Fähigkeiten der Menſchen und ihre Verſchiedenheit, ſondern auch ihre moraliſchen Eigenſchaften haben phyſiſche Urſachen. Die Natur wechſelt nothwendig in's Unendliche in ihren Geſchöpfen, in den Verbindungen und Formen, welche ſie dem materiellen Stoffe mittheilt. Es giebt daher nicht zwey Menſchen, die genau dieſelben Züge hätten, genau auf dieſelbe Art empfänden und dächten, dieſelben Ideen hätten, die Gegenſtände auf gleiche Art beurtheilten, und deswegen einerley Betragen beobachteten. Dieſe Verſchiedenheit der Menſchen, bey aller Aehnlichkeit der Organiſation im Allgemeinen, bringt eine Ungleichheit derſelben hervor, und dieſe iſt wiederum die Veranlaſſung und die ſtärkſte Stütze ihrer geſellſchaftlichen Vereinigung. Aus der Nothwendigkeit einer geſellſchaftlichen Verbindung der Menſchen geht auch die Nothwendigkeit einer Moral hervor. Wie ſich die Menſchen in theoretiſcher Hinſicht in kluge und kenntniß-

nißvolle, und in dumme und unwiſſende ſcheiden; ſo ſcheiden ſie ſich in praktiſcher in gute und böſe. Die Seelenkräfte hängen aber gleich den Kräften des Körpers vom Temperamente desſelben ab. Fragte man immer die Erfahrung anſtatt des Vorurtheils, ſo würde die Medicin der Moral den Schlüſſel zum menſchlichen Herzen liefern, und, indem ſie den Körper heilte, zugleich für die Heilung der Seele ſorgen. Das Dogma von der Geiſtigkeit der Seele hat aus der Moral eine Science conjecturale gemacht, wo man durchaus die wahren Triebfedern verkannte, die man brauchen muß, um auf den Menſchen zu wirken; anſtatt daß die Moral und Politik aus dem Materialismus Vortheile ziehen könten, die ihnen jenes Dogma nie zu verſchaffen im Stande iſt. Die ſinnliche Erfahrung iſt es auch, welche die Klugheit, die Vorſicht, in einem Menſchen bewirkt, oder das, was man im eigentlichen und richtigen Sinne Vernunft (raiſon) nennen kann. Man beurtheilt künftige Fälle und das nöthige Verhalten dabey nach ähnlichen, die man bereits erfahren hat. Die unmittelbare Empfindung oder unſer Temperament können uns irre führen und täuſchen; aber die Erfahrung und Reflexion darüber leiten uns wieder auf den richtigen Weg und belehren uns über das, was wirklich zu unſerm Glücke beytragen kann. Ob man uns gleich daher täglich vorſagt, daß der Menſch ein vernünftiges Weſen ſey; ſo giebt es doch nur eine ſehr kleine Zahl Menſchen, die wirklich Vernunft haben, d. i. durch Reflexion über ihre Erfahrungen ſich zu einem weiſen Verhalten gebildet haben.

Nach dieſer Angabe der Principien des Syſtems der Natur will ich zunächſt die Art charakteriſiren,

 wie

wie der Verfaſſer desſelben den Einwürfen begegnet, die er gegen dasſelbe gleichſam voraus ahndete. Was ihr zuerſt widerſtritt, waren die Hypotheſe von angebohrnen Ideen, und der Idealismus überhaupt. Jene räumt er leicht aus dem Wege, dadurch, daß er zeigt, wie alle unſere Vorſtellungen aus ſinnlichen Eindrücken entſpringen. Der Idealismus hingegen, ſo wie ihn Berkeley aufgeſtellt hatte, und von dieſer Seite allein kante ihn der Verfaſſer, beruht lediglich auf der Vorausſeßung von der Immaterialität der Seele. Sobald man ſich zum Materialismus bekennt, iſt es nicht mehr ſchwierig, zu erklären, wie körperliche Subſtanzen auf die geiſtige Seele einwirken mögen, und dieſe Schwierigkeit iſt es doch hauptſächlich, welche dem Berkeley den Idealismus zum Bedürfniſſe machte. Entzieht man das Seelenweſen den Geſeßen der Materie, und will man alle ihre Bewegungen aus ihrer eigenen inneren Energie erklären; ſo muß man auch zugeſtehen, daß ſie allein fähig ſey, die Bewegung im Univerſum aufzuhalten oder zu verändern. Das Univerſum iſt aber nichts anders, als wie eine unermeßliche ununterbrochene Kette von in einander einwirkenden Urſachen, die durch nothwendige unveränderliche Geſeße beſtimt werden, welche Geſeße nicht anders aufgehoben oder verändert werden können, als mit Aufhebung oder Vernichtung der Dinge ſelbſt. Unſere Seele iſt aber keinesweges von der Weltcauſalität ausgenommen; ihre Thätigkeiten rühren zunächſt nur von Urſachen her, die in uns ſelbſt verborgen ſind; und daher bilden wir uns ein, daß die Seele ſich ſelbſtſtändig bewege, weil wir die Triebfedern ihrer Thätigkeit nicht wahrnehmen, oder ihnen ihre bewundernswürdige Wirkſamkeit nicht zutrauen. Alle dieſe Irrthümer haben darin

in ihren Grund, daß wir den Körper als eine träge todte Materie anſehen; anſtatt daß er eine empfindliche Maſchine iſt, die nothwendig bey einem Eindrucke das momentane Bewußtſeyn desſelben hat, und durch die Erinnerung an dieſelben wiederholten Eindrücke das Bewußtſeyn des Ich bekomt; ſo wie ſich nachher hieraus der ganze Mechanismus des Raiſonnements bildet.

So wenig, wie ſich die Hypotheſen vom Idealism und von angebohrnen Ideen vertheidigen laſſen; eben ſo wenig kann auch die Exiſtenz einer angebohrnen Idee der Pflicht vor aller Erfahrung von den Zwecken und Folgen unſerer Handlungen, eines angebohrnen moraliſchen Sinnes oder Inſtinctes, dargethan werden. Der vornehmſte Grund, welchen man für dieſe Behauptung anführt, iſt die Uebereinſtimmung der Menſchen in gewiſſen Sätzen und die Nothwendigkeit derſelben im Bewußtſeyn, die ſich auch bey den moraliſchen Grundurtheilen offenbare. Alle geometriſche Demonſtrationen haben die Nothwendigkeit ihrer Reſultate im Bewußtſeyn zur Folge, und dieſe Nothwendigkeit, glaubt man, könne nicht eine Wirkung der Erfahrung ſeyn. Dagegen erinnert nun der Verfaſſer des Syſtems der Natur, daß dieſe Vorausſetzung, die Nothwendigkeit gewiſſer Sätze im Bewußtſeyn laſſe ſich nicht aus der Erfahrung erklären, erſchlichen ſey. Alle nothwendige Begriffe und Sätze werden erſt durch Erfahrung erworben. Ehe man als nothwendig einſieht, daß das Ganze größer, als einer ſeiner Theile, ſeyn müſſe, muß man das Ganze mit ſeinen Theilen in der Erfahrung verglichen haben. Daß zweymal zwey Vier ſind, weiß ein Kind nicht; aber durch die Erfahrung

wird es ſehr bald davon überzeugt; und da alle Menſchen dieſe Erfahrung auf dieſelbe Weiſe machen, weil die Naturgeſetze für alle Menſchen dieſelben ſind; ſo ſtimmen auch alle Menſchen darin überein, die nothwendige Wahrheit jenes Satzes anzuerkennen. Auch in Hinſicht auf die Moral fließt hieraus, daß ſie ſich einzig und allein auf die Erfahrung gründe. Dieſe lehrt uns, was nützlich oder ſchädlich, tugendhaft oder laſterhaft, edel oder ſchändlich iſt. Es iſt bloß die Leichtigkeit und Geſchwindigkeit, womit wir unſere Erfahrung zur moraliſchen Beurtheilung unſerer eigenen, und der Handlungen Anderer, anwenden, welche uns verführt, an einen moraliſchen Inſtinct zu glauben.

Dem moraliſchen Empirismus, welchen das Syſtem der Natur lehrt, ſteht nichts mehr entgegen, als die von einer großen Partey der Philoſophen angenommene Freyheit der menſchlichen Seele. Dieſe iſt auch eine natürliche Folge des Immaterialismus. Denn iſt die Seele immateriell, ſo iſt ſie auch von dem Syſteme der uns bekanten Naturgeſetze in der Körperwelt ausgenommen; ſie wird dadurch Gebieterinn ihres Schickſals, kann ihre Thätigkeiten ſelbſt anordnen und leiten, ihren Willen aus eigener innerer Energie determiniren.

Der Verfaſſer des Syſtems der Natur beſtreitet die Freiheit hauptſächlich mit folgenden Gründen: 1) Der Menſch iſt offenbar ein Glied des großen Natur-Ganzen, und iſt alſo auch dieſem und den Einflüſſen desſelben untergeordnet. Wäre er in der That frey, ſo müßte er entweder ſtärker, als die ganze Natur, ſeyn, oder gar nicht zu ihr gehören. Beydes aber widerſtreitet der Erfahrung ſchlechthin. Auch die

die Immaterialiſten müſſen zugeben, daß die ſogenannte immaterielle Seele des Menſchen mit dem Körper im gegenſeitigen Wirkungsverhältniſſe ſtehe; jene hängt alſo auch von der phyſiſchen Cauſalität ab.

2) Es liegt im Menſchen, wie in allen lebenden Naturweſen, nach Selbſterhaltung und Wohlſeyn zu ſtreben; alle Bewegungen ſeiner Maſchine ſind nothwendige Folgen dieſes Triebes; der Menſch liebt das Vergnügen, und verabſcheut den Schmerz; ſein Wille muß alſo nothwendig durch die Objecte beſtimt werden, die er für nützlich, oder für ſchädlich hält, ſie zu begehren oder zu verabſcheuen. Was wir Deliberation nennen, iſt nichts weiter, als ein ſucceſſives Begehren und Verabſcheuen, Angezogen oder Zurückgeſtoßen werden. Es iſt folglich auch hier Alles mechaniſch. Wir deliberiren nur, weil wir die Beſchaffenheit der Gegenſtände nicht genug kennen, auf welche ſich unſere Thätigkeit beziehen ſoll; oder weil uns die Erfahrung von den näheren und entfernteren Wirkungen noch nicht hinreichend belehrt hat, welche gewiſſe Handlungen für uns haben möchten. Der Verfaſſer ſucht die Deliberation ſelbſt aus den phyſiſchen Actionen des Gehirns begreiflich zu machen.

3) Beym erſten Blicke ſcheint freylich für die Freyheit des Menſchen zu ſprechen, daß er die heftigſten Leidenſchaften und Begierden durch anderweitige Ideen, die er ihnen entgegenſetzt, hemmen und auch wohl ganz unterdrücken kann. Aber dies iſt ein ſehr precäres Argument, das bey genauerer Beleuchtung völlig unzureichend ſcheint. Man kann immerhin einräumen, daß oft die Vorſtellung einer drohenden Gefahr, eines entfernten Uebels, uns von einem

nem gegenwärtigen Genuſſe abſchrecke oder zurückhalte. Sogar eine leiſe Erinnerung, eine geringe unmerkliche Modification unſers Gehirns, vernichtet in jedem Augenblicke die reellſten Objecte, die auf unſern Willen einwirken. Gleichwohl läßt ſich hieraus gar nicht auf die Freyheit ſchließen.

Die Aſſociation der Ideen erfolgt nach mechaniſchen Geſetzen, iſt von uns unabhängig, wenigſtens oft gar nicht in unſerer Gewalt. Die Erinnerung wird ſtets durch den momentanen und habituellen Zuſtand beſtimt, in welchem wir uns befinden. Deßwegen vermag auch oft die Reflexion gar nichts über unſer Thun und Laſſen; wir vermiſſen alsdenn in unſerm Bewußtſeyn ſolche Ideen, die unſere Willensbeſtimmung aufhalten oder abändern könten, und ſtürzen uns darüber in Gefahr, ohne daß unſere Freyheit daran Theil hätte. Böſewichter ſind mit Betrunkenen zu vergleichen; ſie ſind in einer Art von Wahnſinn. Indem ſie ihre Verbrechen begehen, raiſonniren ſie über die möglichen und wahrſcheinlichen Folgen derſelben nicht; oder wenn ſie es thun; ſo gewinnt doch das Raiſonnement keine Macht über ihren Willen. Iſt die Ruhe in ihrer Maſchine wiederhergeſtellt, dann entſteht freylich bey ihnen eine vernünftigere und wirkſamere Reflexion über die Folgen ihrer Handlungen, weil itzt Ideen ihnen in's Bewußtſeyn kommen, die vor dem Handeln fehlten. Aber alsdenn iſt es zu ſpät, und dieſer Zuſtand des Gemüths, welcher nun erfolgt, iſt es, welchen man mit dem Namen der Reue, des böſen Gewiſſens, zu bezeichnen pflegt.

Der Wille iſt nicht ein erſtes und urſprüngliches Princip der menſchlichen Handlungen. Man hält ihn für ſelbſtthätig, weil man nicht höher hinaufſteigt,

ſteigt, und die mannichfaltigen verwickelten Urſachen nicht bemerkt, die das Gehirn diſponiren, und den Willen, der bloß paſſiv iſt, in Thätigkeit ſetzen. Der Menſch alſo iſt nach dem Syſteme der Natur nie frey in keinem Augenblicke ſeines Lebens. Er wird nothwendig durch die wirklichen oder ſcheinbaren Vortheile determinirt, welche er mit Ideen der Gegenſtände verbindet, die ſeine Triebe und Begierden reizen. Dieſe Begierden ſind nothwendig in einem Weſen, das unaufhörlich nach Glückſeligkeit ſtrebt; ihre Thätigkeit iſt nothwendig, weil ſie von dem Temperamente abhängt; das Temperament iſt nothwendig, weil es durch die Natur der Elemente beſtimt wird, aus denen es zuſammengeſetzt iſt; die Modificationen dieſes Temperaments ſind nothwendig, weil ſie unfehlbare und unvermeidliche Folgen der Art ſind, wie die natürlichen und moraliſchen Dinge beſtändig auf uns einwirken.

4) Man beruft ſich oft auch zur Begründung der Freyheit auf die ſogenannten gleichgültigen Handlungen, unter denen der Menſch frey wählt, wie es z. B. von ſeiner gleichgültigen freyen Wahl abhängt, ob er in gewiſſen Fällen gehen, oder ſtille ſtehn will. Allein auch dieſe gleichgültigen Handlungen ſind nur ſcheinbar frey, nicht wirklich. Sie ſcheinen nur frey zu ſeyn, weil wir uns des eigentlichen Motivs, das in einem ſolchen Falle die Handlungen beſtimt, nicht deutlich bewußt werden. In einem lebhaften Diſpute über die Freyheit könte vielleicht Jemand fragen: Ob es nicht bey ihm ſtehe, ſich aus dem Fenſter zu ſtürzen ein paar Stockwerke herunter? Auf dieſe Frage kann man aber dreiſt Nein antworten.

ten. Hat Jemand ſeine vernünftige Beſonnenheit, ſo wird zuverläſſig ſein Eifer, die Freyheit zu beweiſen, kein hinlänglich ſtarkes Motiv für ihn ſeyn, um ihm ſein Leben oder ſeine Geſundheit aufzuopfern. Wenn er ſich aber doch wirklich zum Beweiſe ſeiner Freyheit aus dem Fenſter ſtürzte; ſo würde auch dieſes noch keinesweges zu dem Schluſſe berechtigen, daß er wirklich frey gehandelt habe. Man könte nur mit Recht daraus ſchließen, der Menſch müſſe ein ſehr heftiges Temperament haben, wodurch er zu einer ſolchen Thorheit getrieben werden konte. Denn jene Handlung wäre die That eines Wahnſinnigen, und der Wahnſinn hat in heftigen Wallungen des Bluts ſeinen Grund, nicht in dem Willen.

5) Die Erziehung, die Geſetzgebung im Stäte, die Moral, die Religion, ſetzen ſämtlich den nothwendigen Determinismus voraus. Wozu dieſe, wenn man ihnen nicht eine Kraft zutraute, die Triebe, Begierden und Leidenſchaften der Menſchen zu bändigen, und ihr Thun und Laſſen zu beſtimten ihrem Wohle heilſamen Zwecken hinzulenken? Die Religion in allen Ländern lehrt das Daſeyn eines nothwendigen Weſens, deſſen unwiderſtehlichem Willen das ganze Menſchengeſchlecht und die Natur überhaupt unterworfen ſind, und das ihr Schickſal nach ewigen Geſetzen einer unveränderlichen Weisheit anordnet. Iſt nicht der Gott, welchen die Menſchen anbeten, der unumſchränkte Herr ihrer Beſtimmung? Iſt er es nicht, der auserwählt, und verwirft? Sind die Drohungen und Verheißungen ſelbſt, welche die Religion an die Stelle der wahren Motive ſetzt, deren ſich eine vernünftige Politik bedienen ſollte, nicht auf die Idee der Wirkungen gegründet, welche dieſe Chimären nothwen-

wendig bey unwiſſenden, furchtſamen, wunderſüchtigen Menſchen hervorbringen müſſen? Endlich fragt der Verfaſſer: "Jene wohlthätige Gottheit, die ihre Geſchöpfe in's Daſeyn ruft, zwingt ſie dieſelben nicht, ohne Wiſſen und Willen derſelben eine Rolle zu ſpielen, woraus ewiges Glück oder Unglück für dieſe entſpringt?"

6) Wenn der Menſch zu allen ſeinen Handlungen determinirt wird, haben einige Vertheidiger der Freyheit behauptet, ſo werden Verdienſt und Schuld zu Ungereimtheiten; Belohnungen und Strafen ſind Thorheiten und Grauſamkeiten; was gleichwohl der geſunden Vernunſt widerſpricht. Dies Argument war es vorzüglich, das man auch in England dem Fatalismus des Prieſtley entgegenſetzte.

Der Verfaſſer des Syſtems der Natur leugnet ſeinerſeits, daß jene Begriffe, Verdienſt und Schuld, Belohnung und Strafe, ihren Sinn und Zweck verlieren, und daß von dieſer Seite das Syſtem des Fatalismus dem State irgend gefährlich ſey oder werden könne, ſobald man daſſelbe und jene Begriffe nur recht verſtehe. Die Zurechnung einer Handlung heißt, daß man ſie Jemandem als Urheber derſelben beylegt. Dies kann geſchehen, wenn man auch annimt, daß dieſe Handlung eine Wirkung der Nothwendigkeit war. Wir verbinden die Begriffe von Verdienſt und Schuld mit gewiſſen Handlungen, wegen heilſamer oder nachtheiliger Wirkungen, welche ſie für Andere haben. Handelte auch Jemand aus Nothwendigkeit, ſo wird darum ſeine Handlung nicht weniger gut oder ſchlecht, rühmlich oder tadelhaft für alle diejenigen ſeyn, die ihren Einfluß empfinden, danach ſie den Beyfall oder die Misbilligung

ligung dieſer erweckt. Nun ſollen die Geſetze die Geſellſchaft in ihrem Beſtande erhalten, und die Glieder derſelben hindern, einander zu ſchaden. Dazu bedarf es aber für die Geſetzgebung bloß der Suppoſition, daß die handelnden Weſen modificirt werden können. Die Strafen ſind Motive, welche uns die Erfahrung als wirkſam kennen lehrt, um die Antriebe der Leidenſchaften auf den Willen der Menſchen zu unterdrücken oder zu ſchwächen. Mögen nun die Leidenſchaften herrühren, aus welcher nothwendigen Urſache ſie wollen; der Geſetzgeber nimt ſich vor, ihre Wirkungen zu vereiteln und zu hemmen; er gebraucht die Strafen dazu, und wenn er dieſe zweckmäßig gebraucht, kann er eines glücklichen Erfolges ſicher ſeyn. Was auch für eine Urſache die Menſchen handeln läßt, jeder hat ein Recht, die Wirkungen ihrer Handlungen zu hindern, ſo wie Jeder, dem ein Fluß ſeinen Acker überſtrömt, ein Recht hat, dieſen durch einen Damm einzuſchränken, oder gar den ganzen Fluß, wenn er kann, abzuleiten. Vermöge dieſes Rechts kann die Geſellſchaft drohen und ſtrafen, um ihre Glückſeligkeit vor ſolchen Gliedern zu ſichern, die fähig wären, ſie zu beeinträchtigen, oder ſie wirklich beeinträchtigen.

Freylich darf die Geſellſchaft Handlungen nicht beſtrafen, an denen der ſogenannte freye Wille keinen Antheil hatte. Aber man muß wiederum dieſe ſogenannten unwillkührlichen Handlungen nur nicht misverſtehen. Der Wahnſinn iſt ohne Zweifel ein unwillkührlicher und nothwendiger Zuſtand, aber Niemand findet es doch ungerecht, den Wahnſinnigen ihre Freyheit zu nehmen, obgleich ihre Handlungen nur der Zerrüttung in ihrem Gehirne zugeſchrieben werden können. Wiewohl die Geſellſchaft unwillkührliche

che Handlungen nicht beſtraft, ſo folgt daraus nicht, daß ſie nicht determinirt waren. Sie waren allerdings determinirt. Es trat bloß der Fall ein, daß die Motive, welche die Geſetze ſchädlichen Handlungen in den Weg legen, diesmal nicht auf den Handelnden wirken konten; anſtatt daß wenn ſie auf ihn gewirkt hätten, er die Handlung unterlaſſen haben würde, und nur aus dieſem Grunde wird die Handlung verziehen. Das Syſtem des Fatalismus hat alſo keinesweges, wie man ihm ſo oft vorgeworfen hat, Gleichgültigkeit gegen Verbrechen, gegen die Gefühle der Ehre und Schande, zur Folge. Jeder Verbrecher weiß, daß ſein Verbrechen ihm ſelbſt und Andern ſchaden werde; und dieſes Bewußtſeyn muß ſeine Gleichgültigkeit aufheben. Die Gefühle der Reue und Schande ſind ſchmerzhafte Empfindungen, welche die Wirkungen unſers Thuns und Laſſens in Hinſicht auf die Gegenwart oder Zukunft in uns hervorbringen. Die Furcht vor dieſen iſt alſo ein Motiv, ſchlechte Handlungen nicht zu begehen, um uns jene Empfindungen zu erſparen. Warum ſollte beym Syſteme des Fatalismus nicht dieſe Furcht dieſelbe bleiben, und denſelben Effect haben?

Nicht mehr Grund hat ein anderer Vorwurf, der dem Syſteme des Fatalismus gemacht wird, daß es die Menſchen überhaupt in Apathie verſenke, und die Bande auflöſe, welche an das Intereſſe der Geſellſchaft knüpfen. Geſetzt auch, daß man die innigſte Ueberzeugung hegte, die Uebel, die man ſelbſt leidet, oder von denen man bey Andern Zuſchauer iſt, ſeyen nothwendige Folgen natürlicher Urſachen und Verhältniſſe; ſo wird man doch nichts deſto weniger den Urſachen ſowohl der eigenen Uebel, als der Uebel un-

unſerer Nebenmenſchen abzuhelfen oder vorzubauen ſuchen.

Wie die Lehre von der Freyheit, bemüht ſich der Verfaſſer des Syſtems der Natur auch die gangbaren Meynungen von der Immaterialität und der Unſterblichkeit der Seele noch umſtändlicher zu widerlegen. Der Wunſch nach Fortdauer entſpringt im Menſchen ganz natürlich aus der Tendenz eines empfindenden Weſens, die darauf gerichtet iſt, ſich ſelbſt erhalten zu wollen, und die ſehr leicht die Täuſchung erzeugt, oder wenigſtens begünſtigt, daß es ſich wirklich immer erhalten werde. Aber der Menſch wünſcht ja auch, ſeinen Körper zu erhalten, und doch ſieht er dieſen Wunſch vereitelt; er wünſcht, reich zu werden, und wird es nicht; wie ſollte es ihm mit dem Wunſche der Fortdauer nach dem Tode in Anſehung der Realiſirung desſelben beſſer ergehen?

Unſere Seele iſt nichts weiter als ein **Princip der Empfindlichkeit**. Denken, Genießen, Leiden, iſt ein Empfinden. Das ganze Leben iſt ein Inbegriff von Modificationen oder Thätigkeiten, wie ſie einem organiſirten Weſen zukommen. Sobald dieſes organiſirte Weſen, der Körper, zu leben aufhört, kann die Empfindlichkeit ſich nicht mehr äußern; es kann alſo auch keine Vorſtellungen, und folglich keine Gedanken mehr haben. Alle Vorſtellungen empfangen wir durch die Sinne; wie können wir ſie ferner empfangen, wenn die Sinne nicht mehr exiſtiren? Betrachtet man die Seele als ein von dem beſeelten Körper getrenntes Weſen: warum betrachtet man nicht auch das Leben als eine von dem lebenden Körper abgeſonderte Subſtanz? — Das organiſirte Weſen überhaupt läßt ſich mit einer Uhr vergleichen. Iſt dieſe

einmal zerbrochen, ſo iſt ſie nicht mehr zu dem Zwecke zu gebrauchen, wozu ſie beſtimt war. Behaupten, daß die Seele nach dem Tode empfinden, denken, genießen, leiden werde, heißt behaupten, daß eine in tauſend Stücke zerbrochene Uhr fortfahren könne, zu gehen und den Lauf der Stunden anzuzeigen. Wer uns überreden will, daß die Modificationen eines Körpers erhalten werden mögen, obgleich die Subſtanz desſelben vernichtet ſey; behauptet, daß Qualitäten ohne Subject exiſtiren können, was eine offenbare Ungereimtheit iſt.

Die Theologen erwiedern hierauf freylich, daß die Erhaltung der Seelen nach dem Tode des Körpers eine Wirkung der göttlichen Allmacht ſey. Aber dies heißt eine Ungereimtheit durch eine willkührliche Hypotheſe unterſtützen. Wie man ſich auch die göttliche Allmacht denken mag; ſie kann nicht bewirken, daß ein Ding zugleich ſey, und nicht ſey; ſie kann nicht bewirken, daß eine Seele empfinde oder denke, ohne die nothwendigen Mittel, wodurch allein ſie zu empfinden und zu denken vermag.

Der Verfaſſer geht noch weiter. Er ſucht darzuthun, daß die Hoffnung der Unſterblichkeit nicht nur gar nichts Tröſtliches in der That für die Menſchen habe, nicht nur die Furcht vor dem Tode gar nicht aufhebe oder mindere; ſondern vielmehr dieſe noch vergrößere durch allerhand religiöſe Vorurtheile, die mit ihr in Verbindung geſetzt werden.

So überzeugt auch Jemand von der Wahrheit und Realität der Ausſicht in eine ſelige Zukunft ſeyn mag; ſo fürchtet er ſich doch, und zittert, wenn er an die Auflöſung ſeines Körpers durch den Tod denkt. Die Hoffnung der Unſterblichkeit nützt ihm alſo hierin zu nichts.

Aber warum fürchten denn die Menſchen den Tod? — Es ſind zwey Haupturſachen, die dazu beytragen. Die eine iſt, daß gewöhnlich heftige Schmerzen den Tod begleiten, und daß er den Menſchen eine Exiſtenz raubt, die ihnen angenehm iſt, an die ſie gewöhnt ſind. Die andere iſt die Ungewißheit des Zuſtandes, der auf die gegenwärtige wirkliche Exiſtenz folgen wird. Dieſen Urſachen der Todesfurcht kann man inzwiſchen durch eine vernünftige Erwägung derſelben ſehr leicht begegnen. Man betrachte den Tod nur aus dem Geſichtspuncte eines nothwendigen Naturzwecks. Wenn das Leben ein Gut iſt, und wir genöthigt ſind, es zu lieben; ſo iſt es nicht minder nothwendig, es zu ſeiner Zeit zu verlaſſen, und die Vernunft muß uns lehren, uns in den Willen des Schickſals ruhig zu ergeben. Ein großer Mann erklärte die Philoſophie für eine Betrachtung des Todes. Er wollte damit nicht ſagen, daß wir uns beſtändig mit der traurigen Beſchäfftigung unterhalten müßten, an unſer Ende zu denken, und das Schrecken des Todes zu nähren; vielmehr er wollte einladen, uns mit einem Gegenſtande vertrauter zu machen, den die Natur uns als nothwendiges Ziel vorgeſteckt hat, und ihn mit heiterer Stirn zu erwarten.

In Hinſicht auf den Zuſtand nach dem Tode hat ſchon Baco bemerkt, daß die Menſchen den Tod aus demſelben Grunde fürchten, aus welchem Kinder nicht gerne im Dunkeln ſind. Wir mistrauen Allem, was wir nicht kennen, und ſcheuen es. Wir wollen deutlich erkennen, um uns vor Dingen zu verwahren, die unſer Wohlſeyn bedrohen, und uns ſolche zu verſchaffen, die uns nützlich und angenehm ſeyn kön-

können. Der lebende Menſch kann ſich das Nichtdaſeyn gar nicht vorſtellen; der Zuſtand nach dem Tode beunruhigt ihn alſo; und aus Mangel an wirklicher Erfahrung arbeitet nun ſeine Phantaſie, ihm jenen ungewiſſen Zuſtand gut oder übel vorzumahlen. Gewohnt zu empfinden, zu denken, thätig, in geſellſchaftlichem Verhältniſſe und Genuſſe zu ſeyn, ſcheint ihm die Auflöſung durch den Tod das größte Unglück, das ihn aller Freuden des Lebens berauben wird, um ihn in das Nichts herabzuſtürzen.

Indeſſen ſind doch dies alles leere Einbildungen. Ein tiefer Schlaf kann uns das wahrſte Bild von unſerm Nichtſeyn nach dem Tode geben. Er raubt auch uns Alles; er vernichtet uns gleichſam für die Welt, und die Welt für uns. Und iſt der Tod etwas anders, als ein tiefer und dauernder Schlaf? Bloß weil der Menſch ſich keine wirkliche Idee vom Tode machen kann, fürchtet er ihn; könte er jenes, würde er von dem Augenblicke an ihn zu fürchten aufhören. Da er inzwiſchen von einem Zuſtande gar keinen Begriff hat, wo er nicht empfindet; ſo wähnt er doch, er werde, auch wenn er nicht mehr exiſtirt, doch noch Bewußtſeyn dieſes ſeines traurigen Zuſtandes haben; er wähnt, ſein Begräbniß und ſein Liegen im Grabe eben ſo zu fühlen, wie er es lebendig fühlen würde. O Sterblicher, ruft der Verfaſſer aus, wie verblendet dich deine Furcht! Nach deinem Tode werden deine Augen nicht mehr ſehen, deine Ohren nicht mehr hören; in deinem Sarge wirſt du nicht ein Zeuge des Leichenbegängniſſes ſeyn; du wirſt an Allem, was man mit deinem entſeelten Leichname macht, ſo wenig Theil nehmen, wie du den Tag vor deiner Geburt an etwas Theil nehmen konteſt. Sterben heißt aufhören;

ren, zu empfinden und zu denken, zu genießen und zu leiden; deine Ideen werden mit dir verſchwinden; deine Leiden werden dir nichts in's Grab nachfolgen.

Hätte auch die Hoffnung der Unſterblichkeit etwas Tröſtliches, und könte ſie wirklich die Furcht vor dem Tode mindern; ſo ſind doch ſo viel abergläubiſche religiöſe Vorurtheile mit jener vergeſellſchaftet, daß der Gedanke des Todes durch ſie noch um Vieles empörender und quälender wird. Die poſitive Religion ſtellt uns den Tod als den furchtbarſten Augenblick vor, der nicht nur allen unſern Vergnügungen ein Ende macht, ſondern auch uns hülflos der unerhörten Strenge eines unerbittlichen Deſpoten überliefert, deſſen Richterſpruch nichts zu mildern vermag. Nach ihr iſt der tugendhafteſte Menſch nie ſicher, daß er der Gottheit wohlgefällig ſeyn werde; er hat Urſache, vor der Strenge ihres Gerichts zu zittern. Schreckliche und ewige Büßungen erwarten die Opfer ihres Eigenſinnes, wegen unwillkührlicher Schwächen oder unvermeidlicher Vergehungen, die ihren Zorn entflamt haben. Dieſer unverſöhnliche Tyrann wird ſie ſtrafen, daß ſie Triebe und Neigungen befriedigten, die er ſelbſt ihren Herzen einpflanzte; er wird ſie ſtrafen wegen Irrthümer des Verſtandes, wegen Vorſtellungen, Meynungen und Leidenſchaften, die ſie in der Geſellſchaft empfiengen, in welcher er ſelbſt ſie gebohren werden ließ. Er wird ihnen nicht verzeihen, daß ſie ſein unbegreifliches Weſen verkannten; daß ſie wagten, ſelbſtſtändig zu urtheilen; daß ſie ſich weigerten, ſchwärmeriſchen betriegeriſchen Führern zu gehorchen; daß ſie die Stirn hatten, ihre eigene Vernunft zu Rathe zu ziehen, die er ihnen gleich-

gleichwohl ertheilt hatte, damit ſie ihnen zum Leitſterne auf dem Wege des Lebens dienen ſollte.

Wenn man unbefangen dieſe Vorurtheile überlegt, welche die poſitive Religion mit der Hoffnung der Unſterblichkeit verbindet; was hat denn dieſe wohl für vernünftige Menſchen für einen Werth? Und wie kann ſie geeignet ſeyn, uns von der Todesfurcht zu befreyen, die im Gegentheile durch ſie erſt unendlich quälend wird? Wollte man einwenden, daß, wenn die Religion auf gleiche Weiſe den Guten wie den Böſen die ewige Seligkeit verſpräche, doch Jedermann an das andere Leben glauben würde: ſo antwortet der Verfaſſer geradezu: daß die Religion auch den Böſen den Himmel zuerkenne, ſofern ſie oft den unnützeſten und ſchlechteſten Menſchen einen Platz darin angewieſen habe *). Sie ſtärkt die Leidenſchaften der Böſewichter, indem ſie Verbrechen legitimirt, welche ſie ohne die Kirche ſich gefürchtet und geſchämt haben würden zu begehen. Kurz die Prieſter der poſitiven Religionen gewähren den verworfenſten Menſchen die Mittel, um den Bannſtrahl von ihren Häuptern abzuwenden, und trotz der ungeheuerſten Sünden dennoch zur ewigen Seligkeit zu gelangen.

Man könte glauben, daß die Politik die Begriffe von Himmel und Hölle nach dem Tode für Gute und Böſe

*) Als Beyſpiele nennt er in einer Note (P. I. p. 272) den Moſes, Samuel, David bey den Juden; den Mohammed bey den Muſelmännern; bey den Chriſten den Conſtantin, den heil. Cyrillus, Athanaſius, Dominicus, die Kreuzbrüder, die Ligiſten, et tant d'autres brigands religieux et zélés perſécuteurs, que l'Egliſe révere.

Böſe zur Sicherung der Geſetzgebung erſonnen habe, und daß ſie wenigſtens hierzu heilſam ſeyen. Aber wie viel Menſchen mögen wohl durch die Furcht vor einem künftigen Vergeltungszuſtande von laſterhaften Handlungen abgehalten werden? Diejenigen, die ſo etwas vorgeben, hintergehen entweder uns, oder ſich ſelbſt. Sie ſchreiben der Furcht vor der Hölle zu, was nur die Wirkung gegenwärtiger Motive iſt, wie der Schwäche ihres Körpers, der Diſpoſition ihres Temperaments, der geringen Energie ihrer Seele, ihrer natürlichen Schüchternheit, durch Erziehung eingeprägter Ideen und Maximen, der Beſorgniß vor den unmittelbaren phyſiſchen Folgen ihrer Ausſchweifungen und ſchlechten Handlungen. Dieſe ſind die wahren Motive, wodurch ſie zurückgehalten werden, nicht aber unbeſtimte Begriffe von einem künftigen Leben, das die Menſchen, ſollten ſie auch davon noch ſo überzeugt ſeyn, doch jeden Augenblick vergeſſen, wenn ihr Intereſſe ſie zur Sünde reizt.

Der Menſch, ſagt der Verf. vielleicht ſehr wahr, kann nicht vom Böſen zurückgehalten werden, wenn er nicht in ſich ſelbſt hinreichende Beweggründe findet, die ihn zurückhalten, oder zur Vernunft zurückführen. Es giebt nichts weder in dieſer, noch in einer anderen Welt, was einen Menſchen tugendhaft machen könte, den eine unglückliche Organiſation, ein ſchlecht gebildeter Verſtand, eine verwahrloſte Phantaſie, eingewurzelte Gewohnheiten, böſes Beyſpiel, große Vortheile, von allen Seiten zum Laſter einladen. Keine Speculation vermag einen Böſewicht abzuſchrekken, der der öffentlichen Meynung trotzt, das Geſetz verachtet, taub gegen die lauteſte Stimme ſeines Gewiſſens iſt; den aber ſeine Macht in dieſer Welt über

Strafe und Tadel erhebt. Jede Idee einer entfernten Vergeltung wird bey ihm weichen vor dem, was er für ſein unmittelbares gegenwärtiges Glück nothwendig findet. Jede heftige Leidenſchaft macht uns blind für Alles, was nicht ihr Object iſt. Die Schrecken eines künftigen Lebens, deſſen Wahrſcheinlichkeit unſere Leidenſchaften immer zu verringern wiſſen, vermögen nichts über einen Böſewicht, der die viel näheren Strafen der Geſetze, und den gewiſſen Haß derer nicht achtet, die ihn umgeben. Wer ſich einmal dem Verbrechen überläßt, hält nichts für gewiß, als den Vortheil, um deſſen willen er das Verbrechen begeht. Alles übrige erſcheint ihm ſtets falſch oder problematiſch.

Der Meynung, die der Verfaſſer des Syſtems der Natur von dem Werthe der Unſterblichkeitslehre hatte, konte man nicht nur ihren Einfluß auf die Moralität entgegenſetzen; ſondern es blieb auch noch die Frage übrig: Wie denn die Triebe, Begierden und Leidenſchaften der Menſchen zu regieren und zu bändigen ſeyen, wenn ſie nicht auf einen künftigen Vergeltungszuſtand Rückſicht nähmen? Der Verf. behauptet, daß die Erziehung, die Moral und die Geſetze hierzu völlig hinlänglich ſeyen. Die Erziehung muß den erſten Samen des Guten in's Herz legen; ſie muß die ſich entwickelnden Keime desſelben pflegen; die Neigungen und Fähigkeiten vortheilhaft richten und bilden, die durch die individuelle Organiſation beſtimt werden; das Feuer der Phantaſie nähren, es für gewiſſe Gegenſtände entbrennen laſſen, für andere löſchen und erſticken; ſie muß endlich den Gemüthern Gewohnheiten mittheilen, die für die Individuen und für die Geſellſchaft gleich erſprießlich ſind. Sind

Menſchen ſo erzogen, ſo werden ſie der himliſchen Belohnungen nicht als aufmunternder Preiſe der Tugend bedürfen; man wird nicht nöthig haben, ihnen die brennenden Schlünde der Hölle zu zeigen, um ihnen Abſcheu vor dem Laſter zu erwecken.

Eben ſo wenig hat eine gerechte, aufgeklärte, tugendhafte, wachſame Regierung, die ſich aufrichtig das gemeine Beſte vorſetzt, nöthig, Fabeln und Lügen zu Hülfe zu nehmen, um vernünftige Unterthanen zu regieren. Sie würde ſich ſchämen, Mittel zu brauchen, um Bürger zu täuſchen, die ihre Pflichten kennen, billigen Geſetzen unterworfen ſind, und das Gute zu ſchätzen wiſſen, das ihnen von der Regierung bereitet wird. Sie weiß, daß die Achtung des Publicum's mehr Einfluß auf gut erzogene Menſchen hat, als die Furcht vor dem Geſetze; daß die Gewohnheit hinreicht, einen Abſcheu ſelbſt gegen ſolche Verbrechen einzuflößen, die im Verborgenen geſchehen und ſich der Bemerkung der Geſellſchaft entziehen; daß ſichtbare Strafen in dieſer Welt mehr auf rohe Menſchen wirken, als Androhungen derſelben in einer entfernten und ungewiſſen Zukunft. Sie weiß endlich, daß die ſinnlichen Güter, welche die höchſte Gewalt im State verdienſtvollen Bürgern ertheilen kann, die Gemüther der Menſchen unendlich mehr rühren, als alle die luftigen Belohnungen, die man ihnen in einem künftigen Leben verſpricht.

Will die Politik je die Idee von dem Leben nach dem Tode zur Sicherheit der Geſetzgebung, als Anreiz für die Bürger zur Tugend und zum Verdienſte benutzen; ſo mache ſie die Menſchen aufmerkſam auf den Nachruhm nach dem Tode, und ſtärke die Empfänglichkeit, die jeder Menſch für den Werth desſel-

ben

ben hat. Niemand kann die Vorſtellung ertragen, ganz aus dem Andenken ſeiner Mitmenſchen zu verſchwinden; und Wenige haben den Muth, ſich über die Urtheile der Nachwelt ganz hinwegzuſetzen, und ſich in den Augen derſelben herabzuwürdigen. Wer iſt unempfindlich für das Vergnügen, daß ſein Tod denen Thränen entlocken werde, die ihn überleben, daß ihre Seelen ſich noch mit ihm beſchäfftigen, daß er noch aus dem Grabe auf ſie wirken werde. Die Moral und die Politik mögen alſo die Bürger anfeuern, ſich ihren Eltern, Kindern, Verwandten, Freunden, Hausgenoſſen, perſönlich werth zu machen; ſich Achtung bey ihren Mitbürgern zu erwerben; treu ihrem Vaterlande zu dienen, das ihnen ihr Wohlſeyn ſichert; Arbeiten zu übernehmen und auszuführen, die den Preis der Nachwelt erwerben; und ſo im Voraus den Reitz des Ruhmes zu genießen, den ſie nach ihrem Tode haben werden. Haben die Bürger in dieſer Stimmung gelebt und gehandelt; ſo können und werden ſie den Tod mit Gleichgültigkeit betrachten und mit Standhaftigkeit erwarten, und jene ungewiſſen Hoffnungen der Zukunft, jene Furcht vor ihren Schrecken, den Träumern und Schwärmern überlaſſen.

Es war conſequent, daß der Verfaſſer des Syſtems der Natur bey dieſer ſeiner Philoſophie über die Natur und Beſtimmung des Menſchen insbeſondre, auch den Selbſtmord nicht bloß entſchuldigte, ſondern ſogar vertheidigte, rechtfertigte, und unter gewiſſen Umſtänden empfahl. Er bringt folgende Gründe für denſelben an:

I) Die Verbindung des Menſchen mit der Natur iſt weder freywillig von ſeiner Seite eingegangen; noch

noch gegenſeitig unter beyden. Der Wille des Menſchen hatte keinen Theil an ſeiner Geburt, und gemeiniglich wird er auch wider ſeinen Willen gezwungen, das Leben zu verlaſſen. Alle Handlungen des Menſchen ſind nothwendige Wirkungen unbekanter Urſachen, die ſeine Willensäußerungen determiniren. Er iſt in den Händen der Natur, was ein Schwerdt in ſeiner eigenen Hand iſt. Dieſes kann ihm entfallen, ohne daß man es beſchuldigen dürfte, es ſey undankbar gegen ihn, oder bräche ſeine Verbindlichkeit. Nur unter der Bedingung, daß er glücklich iſt, kann der Menſch ſein Daſeyn lieben; ſobald ihm die ganze Natur die Glückſeligkeit verſagt; alles, was ihn umgiebt, ihm beſchwerlich wird; traurige niederſchlagende Bilder ſich ſeiner Phantaſie darſtellen, darf er einen Poſten verlaſſen, dem er nicht entſpricht, und wo es ihm an aller Unterſtützung gebricht; er exiſtirt alsdenn ſchon nicht mehr; er ſchwebt in einem leeren Raume; er kann weder ſich, noch Andern, weiter nützlich ſeyn.

II) Sieht man auf den Vertrag, der den Menſchen mit der bürgerlichen Geſellſchaft verbindet; ſo iſt jeder Vertrag bedingt und gegenſeitig; beyde Partheyen verſprechen ſich Vortheile davon. Der Bürger hängt nur mit der Geſellſchaft, dem Vaterlande, ſeinen Hausgenoſſen, zuſammen, ſofern er durch ſie glücklich iſt. Fällt dieſe Bedingung weg, ſo iſt er in Freyheit geſetzt. Wie könte man einen Menſchen tadeln, der ſeinen Aufenthalt in der Stadt unnütz fände, kein Mittel hätte, ſich dort zu ernähren, und nun in eine tiefe Einöde flüchtete, um hier ſeines Kummers und ſeiner Sorgen zu vergeſſen? Alſo auch mit welchem Rechte tadelt man denjenigen, der ſich aus

Ver-

Verzweiflung tödtet? Thut dieſer etwas anders, als daß er ſich von der Geſellſchaft entfernt? Der Tod iſt die einzige Rettung des Verzweifelten. So lange dem Menſchen die Hoffnung bleibt; ſo lange ihm ſeine wirklichen oder eingebildeten Leiden nicht unerträglich ſcheinen; ſo lange er ſich ſchmeichelt, ſie werden ein Ende nehmen, und es werde noch eine angenehme Exiſtenz für ihn folgen, wird er ſich auch nicht des Lebens berauben. Aber wenn nichts mehr die Liebe zum Daſeyn in ihm nährt, dann iſt ihm das Leben die drückendſte Bürde, und Sterben erſcheint demjenigen als Pflicht, der ſich ihrer zu entledigen ſucht. Eine Geſellſchaft, die uns das Gut, deſſen wir bedürfen, nicht verſchaffen kann oder will, verliert alle ihre Rechte auf uns; eine Natur, die dabey beharrt, unſer Daſeyn elend zu machen, befiehlt uns, daſſelbe zu verlaſſen. Indem wir ſterben, erfüllen wir einen ihrer Befehle, wie wir bey der Geburt gethan haben.

Man hat von dieſen Grundſätzen über die Rechtmäßigkeit und Zuläſſigkeit des Selbſtmordes, meynt der Verfaſſer, nichts zu fürchten. Solche Grundſätze ſind es nicht, die die Menſchen beſtimmen, ſo gewaltſame Maaßregeln zu ergreifen. Es iſt ein durch Kummer und Sorgen verdorbenes Temperament, eine gallichte und melancholiſche Conſtitution, ein Fehler in der Organiſation des Körpers, eine Unordnung in der geſamten Maſchine; kurz es iſt die Nothwendigkeit, und nicht eine raiſonnirende Speculation, welche in einem Menſchen den Entſchluß erzeugt, ſich ſelbſt zu entleiben. Nichts verführt zu dieſem Schritte, ſo lange Jemand Vernunft, oder Hoffnung, dieſen Balſam für alle Leiden, hat. Der Unglückliche,

der ſeinen Kummer und ſeine Schmerzen nie aus den Augen verliert, vor deſſen Geiſte nur der Gedanke an Leiden ſchwebt, kann auch nur von dieſen allein Motive des Entſchluſſes annehmen. Ueberdem welchen Vortheil, welche Hülfe, kann ſich die Geſellſchaft von einem Unglücklichen verſprechen, der zur Verzweiflung gebracht iſt, von einem durch Traurigkeit niedergebeugten, durch Gewiſſensbiſſe gefolterten Miſanthropen, der keine Beweggründe mehr hat, Andern nützlich zu werden, der ſich ſelbſt aufgiebt, und kein Intereſſe mehr daran findet, ſeine Tage zu verlängern? Würde die bürgerliche Geſellſchaft, fragt der Verfaſſer ſogar, nicht viel glücklicher ſeyn, wenn man alle Böſewichter überreden könte, ſich dem Anblicke des Publicum's zu entziehen, damit nicht die Geſetze genöthigt würden, ſie zu vertilgen? Würden ſelbſt dieſe Böſewichter nicht viel glücklicher ſeyn, wenn ſie der Schande und den ihnen beſtimten Strafen zuvorkommen wollten und dürften, die ihnen die Geſetze zuerkennen.

Noch eine hierher gehörige, ohne Hinſicht auf die Rechtmäßigkeit des Selbſtmordes, an ſich ſehr gegründete Bemerkung des Verfaſſers will ich anführen. Nichts iſt für den Stat erſprießlicher, als den Bürgern Verachtung des Todes überhaupt einzuflößen, und die falſchen Ideen aus ihren Gemüthern zu verbannen, welche ſie von den Folgen desſelben haben. Die Furcht vor dem Tode muß nothwendig die Völker feig machen; und die Furcht vor ſeinen Folgen muß Fanatiker und melancholiſche Frömler hervorbringen, die ſich ſelbſt und Andern zur Laſt ſind. Der Tod iſt eine Zuflucht, die man der unterdrückten, durch die Ungerechtigkeit der Menſchen oft in Verzweiflung

geſtürzten, Tugend nicht entziehen muß. Wenn die Menſchen den Tod weniger fürchteten, würden ſie weder ſclaviſch, noch abergläubiſch ſeyn. Die Wahrheit würde die eifrigſten Vertheidiger finden, die Rechte des Menſchen würden auf das muthigſte und ſtandhafteſte behauptet, die Irrthümer auf's kräftigſte beſtritten, und die Tyranney würde von allen Nationen verbannt werden; anſtatt daß Feigheit und Furchtſamkeit das Gegentheil bewirken. Mit einem Worte: Die Menſchen können nicht zufrieden und glücklich werden, ſolange ihr abergläubiſcher Wahn ſie vor Phantomen zittern macht.

Ueberhaupt muß der Nutzen der einzige Maaßſtab aller praktiſchen Urtheile des Menſchen ſeyn. Nützlich ſeyn, heißt zum Wohle; Schädlich ſeyn, heißt zum Unglücke ſeiner Mitmenſchen beytragen. Wenn der Menſch in jedem Augenblicke ſeines Lebens ſeine Glückſeligkeit ſucht; ſo darf er auch nichts misbilligen, als was ihm dieſe ſelbſt oder die Mittel dazu verſchafft. Man nennt denjenigen Gegenſtand ein Intereſſe, oder legt ihm ein ſolches bey, an welchen der Menſch nach ſeinem Temperamente und ſeiner Vorſtellungsart den Begriff ſeines Wohlſeyns knüpft. Nichts hat für uns ein wahres und eigentliches Intereſſe, was wir nicht als nothwendig zu unſerer Glückſeligkeit betrachten. Niemand in der Welt iſt ganz ohne alles Intereſſe; denn Niemand iſt ganz ohne das Bedürfniß der Glückſeligkeit. Aber das Intereſſe eines Jeden, des Guten wie des Schlechten, des Vornehmen wie des Geringen, des Reichen wie des Armen, iſt verſchieden. Wenn alſo das Intereſſe die einzige Triebfeder der menſchlichen Handlungen iſt; ſo heißt das ſoviel, daß Jeder an

der

der Beförderung ſeiner Glückſeligkeit auf ſeine eigene Art arbeitet. In dieſer Hinſicht kann auch kein Menſch unintereſſirt (uneigennützig) genannt werden. Wir geben dieſes Prädicat bloß ſolchen Menſchen oder Handlungen, bey denen wir die wahren Triebfedern nicht kennen, oder deren Intereſſe wir billigen. So nennen wir einen Freund treu, edelmüthig, unintereſſirt, wenn er mehr durch das Vergnügen gerührt wird, uns in unſerm Unglücke beyzuſtehen, als unbrauchbare Schätze aufzuhäufen. Kurz alle diejenigen halten wir für uneigennützig, die für irgend einen Gegenſtand, an welchen ſie ihre Glückſeligkeit knüpfen, Aufopferungen machen, welche uns zu koſtbar vorkommen, weil wir jenem Gegenſtande nicht denſelben Werth beymeſſen. Das Intereſſe Anderer, ſo wie unſer eigenes, beurtheilen wir oft ſehr unrichtig, bald zu ihrem und unſerm vermeynten Vortheile, bald zum Nachtheile.

Ein wirklich tugendhafter Menſch iſt nur derjenige, der beſtändig das Intereſſe vor Augen hat, die Zuneigung, Achtung und Hülfe Anderer zu verdienen, ſo wie das Bedürfniß, ſich ſelbſt zu lieben und zu ſchätzen; der voll von dieſen ihm habituell gewordenen Ideen ſich ſelbſt geheimer Verbrechen enthält, welche ihn in ſeinem eignen Urtheile erniedrigen würden, etwa ſo, wie Jemand, der von Kindheit auf zur Reinlichkeit gewöhnt iſt, ſich vor der Unſauberkeit ſcheuet, auch wenn er von Niemand bemerkt wird. Dieſe Principien ſind nach dem Verfaſſer des Syſtems der Natur die wahre Grundlage der Moral.

Nichts iſt chimäriſcher, als ein Moralprincip, das ſich auf eingebildete Gründe ſtützt, die man außerhalb die Natur verſetzt, oder auf angebohrne Ge-

ſetze,

ſetze, die vor aller Erfahrung hergehn, und von den Vortheilen, welche aus unſeren Handlungen für uns entſpringen, unabhängig ſeyn ſollen. Es gehört zum Weſen des Menſchen, ſich ſelbſt zu lieben, ſich erhalten zu wollen, ſich ein angenehmes Daſeyn zu verſchaffen; alſo iſt auch das Intereſſe, oder das Streben nach Glückſeligkeit, das einzige Princip aller ſeiner Handlungen. Dieſes Intereſſe hängt aber von ſeiner natürlichen Organiſation, ſeinen Bedürfniſſen, Kenntniſſen und Gewohnheiten ab. Er iſt ohne Zweifel im Irrthume, wenn eine fehlerhafte Organiſation, oder falſche Meynungen, ihn ſein Wohlſeyn in Dingen ſuchen laſſen, welche ihm oder Andern unnütz oder gar ſchädlich ſind. Hingegen wandelt er auf dem ſichern Pfade zur Tugend, wenn er nach richtigen Ideen ſeine Glückſeligkeit in ein Betragen ſetzt, das ſeinen Mitmenſchen und ihm ſelbſt wahrhaft nützlich iſt, das deswegen auch Andere billigen, ſo daß es für dieſe ſelbſt ein Gegenſtand des Intereſſe's wird.

Nur durch Tugend kann der Menſch glücklich werden. Ohne Tugend kann die Geſellſchaft weder Nutzen bringen, noch auch ſubſiſtiren; wirkliche Vortheile können nur mit ihr verbunden ſeyn, wenn ſie aus Gliedern zuſammengeſetzt iſt, von dem Verlangen beſeelt, einander gefällig zu ſeyn, und für ihr gegenſeitiges Wohl zu wirken. Findet dieſes Wohlwollen der Bürger gegen einander nicht ſtatt, ſo kann auch der Stat nicht gedeihen; er gewährt alsdenn den Individuen keine Glückſeligkeit; ſo wenig eine Familie dieſelbe ihren Angehörigen gewährt, wenn dieſe mit einander unfriedlich und feindſelig leben.

Man kann hier freylich einwenden, daß die Tugend ſehr oft nicht vergolten, mit Ungerechtigkeit, Undanke, belohnt werde, und alſo ihren Zweck nicht erreiche; dagegen das Laſter ungeſtraft bleibt und triumphirt. Die Staten werden nicht ſelten durch Menſchen regiert, welche Unwiſſenheit, Schmeicheley, Vorurtheile, Misbrauch und Strafloſigkeit der höchſten Gewalt, die ſie in Händen haben, zu Feinden der Tugend macht; die daher ihre Achtung und Wohlthaten an unwürdige Unterthanen verſchwenden; nur unnütze, überflüſſige oder gar ſchädliche Qualitäten belohnen, und dem Verdienſte die Gerechtigkeit verweigern, die ihm gebührt. Aber der tugendhafte Mann trachtet auch nicht nach der Belohnung oder dem Beyfalle einer ſo ſchlecht conſtituirten Regierung. Zufrieden mit ſeinem häuslichen Glücke ſucht er nicht, ſeine äußern Verhältniſſe zu vervielfältigen, die nur ſeine Gefahren vervielfältigen würden. Er weiß, daß eine laſterhafte Geſellſchaft ein Wirbel iſt, in welchem der tugendhafte Mann ſich nicht mit herumdrehen kann; er hält ſich in der Entfernung weit von dem Getümmel, wo er zuverläſſig erdrückt werden würde. So viel er kann, thut er Gutes in ſeinem Wirkungskreiſe. Den Böſen, die mit einander auf den Kampfplatz treten wollen, läßt er freyen Spielraum. Er bedauert die Nationen, die durch ihre Irrthümer unglücklich werden, und durch die Leidenſchaften, welche die natürlichen und nothwendigen Folgen derſelben ſind. Solche Nationen können nur aus unglücklichen Bürgern beſtehen, die ferne von dem Gedanken an ihr wahres Intereſſe, ferne von dem Beſtreben zu ihrem gegenſeitigen Wohle, ferne von der Einſicht, wie werth ihnen die Tugend ſeyn müßte, ſich offenbar befehden, oder einander heimlich ſchaden,

den, und eine Tugend verabſcheuen, die ihre regelloſen Leidenſchaften einſchränken würde. Wenn es auch nach dem Syſteme der Natur heißt, daß die Tugend ihre eigene Belohnung ſey; ſo ſoll dieß nur ſo viel ſagen, daß in einer Geſellſchaft, deren Zwecke und Handlungen durch Wahrheit, Erfahrung und Vernunſt beſtimt werden, auch jeder Menſch ſein wahres Intereſſe kennen, den Zweck der Geſellſchaft richtig faſſen, und alſo auch reelle Vortheile oder Motive für ſich ſelbſt finden würde, um ſeine Pflicht zu thun, Andere glücklich zu machen, und ſelbſt glücklich zu werden.

Nach der Entwickelung ſeiner eigenen Vorſtellungsart über die Principien der Natur und das Verhältniß des Menſchen zu eben dieſer, unternimt der Verfaſſer eine Prüfung der älteren ſowohl, als der neueren, entgegenſtehenden Vorſtellungsarten, die den zweyten Haupttheil des Syſteme de la nature ausmacht. Er ſucht hier zuvörderſt den Urſprung unſerer Ideen von der Gottheit aufzuklären, und bemüht ſich, darzuthun, wie hierin die Veranlaſſungen zu den mannichfaltigen Religionen und religiöſen Mythologieen des Alterthums liegen.

Das Hauptreſultat iſt: Ungeachtet aller Beſtrebungen der menſchlichen Phantaſie, die Idee oder das Bild der Gottheit über die Sphäre aller Naturdinge und auch der Menſchheit ſelbſt zu erheben, konte ſie doch nicht umhin, die Qualitäten aus der menſchlichen Natur ſelbſt zu entlehnen, welche ſie dem vermeynten Urheber und Regenten des Univerſums beylegte. Dieſe menſchlichen Qualitäten aber, da ſie mit einander im Widerſpruche ſtehen, und nicht einem und demſelben Weſen zukommen können, bewir-

ken nothwendig eine unverträgliche Miſchung, und das hat die Widerſprüche erzeugt, die von jeher in der Theologie, in der älteren, wie in der neueren, bemerklich waren. Die Theologen fühlten ſelbſt gar wohl die unüberwindlichen Schwierigkeiten, welche mit ihren Gottheiten für die Vernunft verbunden waren. Sie konten ſich nicht anders davon befreyen, als dadurch, daß ſie allen Gebrauch der Vernunft unterſagten, die Geiſter der Nation blendeten, die ſchon an ſich ſo verworrenen und widerſtreitenden Vorſtellungen noch confuſer und verwickelter machten, und ſo ihr ganzes Religionsweſen mit einer Wolke umhüllten, wo das Innere unzugänglich wurde, und es ihrer eigenen Phantaſie überlaſſen blieb, das räthſelhafte Weſen zu erklären, das die Völker anbeten ſollten. Für dieſen Zweck erweiterten ſie den Begriff der Gottheit immer mehr und mehr. Weder Zeit, noch Raum, noch die ganze Natur, konte ſeine Unermeßlichkeit umfaſſen. Alles wurde bey ihm ein unergründliches und unverſtändliches Geheimniß.

Obgleich der Menſch anfangs die vornehmſten Züge, aus denen er das Bild ſeiner Gottheit zuſammenſetzte, von ſich ſelbſt hernahm; obgleich er daraus einen mächtigen, neidiſchen, rachſüchtigen Monarchen gebildet hatte, der ungerecht ſeyn konte, ohne doch ſeine Gerechtigkeit zu verletzen, und kurz, der den verkehrteſten Regenten glich; ſo verlor doch die Theologie nach und nach, durch ihre Träumereyen verleitet, die menſchliche Natur ganz aus dem Geſichte; und um die Gottheit möglichſt verſchieden von ihren eigenen Geſchöpfen darzuſtellen, gab ſie derſelben Eigenſchaften, ſo wunderbare, ſo ſeltſame, ſo entfernt von Allem, was der menſchliche Verſtand faſſen und

begreifen kann, daß ſie ſich ſelbſt darin verlor. Sie wähnte ohne Zweifel, daß jene göttlichen Eigenſchaften eben deßwegen göttliche wären, weil ſie nicht begriffen werden konten, und hielt ſie eben darum für der Gottheit würdig und angemeſſen, weil ſich der Menſch gar keine Vorſtellung davon zu machen vermochte.

Die Theologie brachte es auch in der That ſo weit, die Menſchen zu überreden, daß man glauben müſſe, was man nicht begreifen könne; daß man mit demüthiger Unterwürfigkeit Syſteme annehmen müſſe, die der Vernunft ſchlechthin widerſprächen; daß dieſe blinde Reſignation das angenehmſte Opfer ſey, was ſich einem phantaſtiſchen Regenten darreichen ließe, der nicht wolle, daß man von der Vernunft, die doch ſein eigenes Geſchenk ſeyn ſollte, Gebrauch machte. Kurz man überzeugte die Menſchen, daß ſie nicht geſchaffen wären, dasjenige zu begreifen, was für ſie unter allen Gegenſtänden der Erkentniß der wichtigſte ſey. Die theologiſchen oder metaphyſiſchen Attribute Gottes ſind nichts anders, als bloße Negationen von Eigenſchaften, die ſich beym Menſchen und allen ihm bekanten Dingen finden. Die Attribute ſollen die Gottheit von Allem befreyen, was der Menſch an ſich ſelbſt oder den ihn umgebenden Dingen Mängel, Schwächen und Unvollkommenheiten nennt. Die Unendlichkeit Gottes heißt nichts anders, als daß Er nicht, wie der Menſch und andre Dinge, einen Anfang gehabt hat, und ein Ende haben wird. Die Unveränderlichkeit Gottes heißt, daß Er nicht, wie Alles Uebrige, Veränderungen unterworfen iſt. Die Geiſtigkeit Gottes heißt, daß er von einem Weſen iſt, welches wir gar nicht begreifen, und das von Allem verſchieden iſt, was wir kennen.

Aus dieſem verworrenen Inbegriffe negativer Qualitäten entſpringt der theologiſche Gott, jenes metaphyſiſche Ganze, wovon es dem Menſchen ſtets unmöglich ſeyn wird, ſich eine Idee zu machen. Wenn man dieſe Worte ohne Bedeutung und Sinn mit einander verbindet, ſo glaubt man, eine Wiſſenſchaft von Gott zu Stande gebracht zu haben; man wähnt, einen Gott zu denken, indem man doch nur eine Chimäre denkt. Man bildete ſich ein, daß jene Qualitäten der Gottheit zukommen müßten, weil ſie keinem andern uns bekanten Dinge zukommen; man glaubte, daß ein unbegreifliches Weſen auch unbegreifliche Eigenſchaften haben müßte; und ſo entſtand jenes unerklärliche Phantom der Theologie, vor welchem ſie den Menſchen befiehlt, die Kniee zu beugen.

Aber alle dieſe Eigenſchaften, abgerechnet, daß ſie an ſich unvorſtellbar ſind, ſtehen unter einander, und noch mehr in ihrer Anwendung auf die Welt, in einem Widerſtreite, in welchem ſie nothwendig einander vernichten. Gott ſoll z. B. auch ein gütiges Weſen ſeyn. Die Güte aber ſchreiben wir nur ſolchen Menſchen und ihren Handlungen zu, die einen wohlthätigen Einfluß auf uns äußern. Kann nun wohl dem Herrn der Natur in eben dieſer Bedeutung Güte zugeſchrieben werden? Wenn Er Urheber aller Dinge iſt, ſo müſſen wir auch die Krankheiten, die Naturverwüſtungen, die Hungersnoth, die Kriege, welche das menſchliche Geſchlecht aufreiben, auf Ihn zurückführen. Gott iſt es alſo, der dieß Elend über die Menſchen verbreitet; und wie verträgt ſich dieß mit der Eigenſchaft der Güte? Wenn eine nachläſſige oder verkehrte Regierung das Elend, die Unfruchtbarkeit, die Entvölkerung, die Plünderung in

meinem Vaterlande hervorbringt und vervielfacht; wo iſt hier die Güte Gottes in Beziehung auf dieſes? Wo bleiben die göttlichen Abſichten (cauſae finales), die man in der Natur annimt, und die man als die ſtärkſten Gründe für die Weisheit und Allmacht Gottes anführt?

Man verſichert, Gott habe das Univerſum nur für den Menſchen geſchaffen, und dieſer ſey beſtimt, Regent der Natur zu ſeyn. Schwacher Menſch! ruft der Verfaſſer aus, dem ein Sandkörnchen, ein Tropfen Galle, einige Feuchtigkeiten an der unrechten Stelle, die Exiſtenz und Regierung auf einmal rauben können! Du wähnſt, daß ein gütiger Gott Alles für Dich geſchaffen habe? Du verlangſt, daß die ganze Natur Dein Gebiet ſey, und kannſt Dich nicht gegen ihre kleinſten Stöße ſchützen? Aber bemerkſt Du nicht, daß jeden Augenblick ſich ſeine Güte gegen Dich verleugnet? Bemerkſt Du nicht, daß die Thiere, die Deiner Herrſchaft untergeben ſeyn ſollen, oft Deines Gleichen freſſen, daß das Feuer ſie verbrennt, daß das Meer ſie verſchlingt, daß die Elemente, deren Ordnung Du bewunderſt, ſie zu Opfern ihrer furchtbaren und ſchrecklichen Unordnung machen? Was iſt das menſchliche Geſchlecht in Vergleichung mit der Erde? Was iſt dieſe Erde in Vergleichung mit der Sonne? Was iſt dieſe Sonne in Vergleichung mit dem zahlloſen Heere von Sonnen, die den weiten Raum des Univerſums ausfüllen? Sie ſind wahrlich nicht beſtimt, Dich durch ihren Anblick zu ergötzen, Deine Bewunderung zu erregen, wie Du Dir einbildeſt. Sie ſind da, um den Platz einzunehmen, welchen die Nothwendigkeit ihnen anweiſt. Kehre demnach zur Wahrheit zurück, o Menſch! Er-

kenne Deine wahre Natur und Verhältniſſe! Du biſt ein Kind der Nothwendigkeit und des Schickſals, wie es das Univerſum iſt. Der Verfaſſer zeigt nun noch weiter das Widerſprechende in den göttlichen Eigenſchaften in ihrer Beziehung zur Welt und zum Menſchengeſchlechte, worin ich ihm aber nicht folgen kann. Die ganze Argumentation gegen die gangbare natürliche Theologie dreht ſich um die philoſophiſche Unmöglichkeit einer Theodicäe wegen des Uebels und Böſen in der Welt herum.

Der Verfaſſer prüft hierauf die vornehmſten Beweiſe für das Daſeyn Gottes, als einer von der Welt verſchiedenen perſönlichen Intelligenz, ſowohl die ſogenannten popularen, z. B. den aus dem allgemeinen Glauben der Menſchheit an Götter entlehnten, welchen er ſehr bündig widerlegt, als auch die philoſophiſchen, beſonders diejenigen, welche von den neuern metaphyſiſchen Theologen vorgebracht ſind. Er greift von den letztern zuerſt den Clarkeſchen Beweis an. Das Raiſonnement Clarke's war: Es muß nothwendig Etwas von Ewigkeit exiſtirt haben. Dieſes Weſen muß unabhängig und unveränderlich ſeyn; denn dies folgt unmittelbar aus ſeiner nothwendigen Exiſtenz von Ewigkeit her. Eben dieſes Weſen exiſtirt durch ſich ſelbſt, weil es in keinem andern ſeinen Grund haben kann. Die innere Natur eines ſolchen Weſens, das nothwendig durch ſich ſelbſt exiſtirt, iſt unbegreiflich. So wie aber ein nothwendig durch ſich ſelbſt exiſtirendes Weſen ewig iſt, ſo iſt es auch nothwendig unendlich, allgegenwärtig, einzig, es muß die höchſte Intelligenz, ein höchſt freyes, allmächtiges, allweiſes, gerechtes, gütiges, wahrhaftes Weſen u. w. ſeyn.

Die erſten Sätze giebt der Verfaſſer zu, ſofern bloß von einem ewigen durch ſich vorhandenen nothwendigen Weſen, von der Natur, die Rede iſt. Aber er verwirſt die Folgerungen, daß dieſes Weſen eine Intelligenz ſeyn, und die höchſten moraliſchen Vollkommenheiten haben müſſe. Sobald man die Gottheit als Intelligenz darſtellt, räumt man ihr eine menſchliche Qualität ein. Die Intelligenz iſt eine Eigenſchaft gewiſſer organiſirter und belebter Weſen, die wir außerhalb dieſen Weſen weiter gar nicht kennen. Um eine Intelligenz zu ſeyn, muß man denken; um zu denken, muß man Ideen haben; um Ideen zu haben, muß man Sinne haben; wenn man Sinne hat, iſt man materiell; und wenn man materiell iſt, iſt man kein Geiſt, wie doch die Gottheit ſeyn ſoll, wenn ſie nicht für identiſch mit der materiellen Natur angenommen wird. Man ſagt: die Gottheit muß auch alle die Eigenſchaften beſitzen, die in ihren Geſchöpfen am vortrefflichſten ſind. Zu dieſen Eigenſchaften gehört die Vernunft. Wie könte das Geſchöpf vollkomner ſeyn, als ſein Schöpfer? Und doch würde dieſes der Fall ſeyn, wenn der Gottheit die Vernunft abgeſprochen werden müßte. Allein dieſer Einwurf iſt leicht aus dem Wege zu räumen. Sollen einmal der Gottheit die vortrefflichen Eigenſchaften der Menſchheit oder der Geſchöpfe überhaupt beygelegt werden; ſo würden nach demſelben Principe ihr auch alle andere Eigenſchaften beygelegt werden müſſen, welche wir in den Geſchöpfen antreffen. Daß dieß aber geſchehe, wird ſelbſt der eifrigſte Chriſt nicht zugeben.

Gegen die Freyheit Gottes wendet der Verfaſſer das Daſeyn des Uebels und des Böſen ein.

Wollte Gott, daß das Uebel und das Böſe in der Welt exiſtiren? Oder konte Er es nicht verhindern? Im letztern Falle iſt Gott nicht frey; denn ſein Wille fand unüberwindliche Hinderniſſe. Im erſtern Falle hat Gott in die Sünde gewilligt; er läßt zu, daß man ihn beleidige, daß die Menſchen ſeine Freyheit einſchränken, und ſeine Rathſchlüſſe vereiteln. Es iſt nicht abzuſehen, wie die Theologen dieſem Dilemma entweichen können, und damit wird die Freyheit Gottes ſchlechthin aufgehoben. Eben dieſer Einwurf trifft auch die göttliche Allmacht, Weisheit, Güte u. w. Was alſo in dem Clarkeſchen Raiſonnement Wahres iſt, beſtätigt den allgemeinen Materialismus und Fatalismus der Natur. Auf der anderen Seite aber zeigt es auf's evidenteſte die Unhaltbarkeit des theologiſch-metaphyſiſchen Begriffs von Gott, indem ſich bey der Beziehung desſelben auf die Welt unauflösliche Widerſprüche darbieten.

Auch gegen die Beweiſe für das Daſeyn Gottes von Des Cartes, Malebranche, Newton, u. a. argumentirt der Verfaſſer. Der Beweis des Erſtern beruht darauf, daß der Menſch nicht ſeyn könte, was er iſt; daß er folglich nicht eine ſolche Idee von Gott haben könte, wie er hat, wenn nicht wirklich ein Gott exiſtirte. Der Menſch hat eine Idee von Gott als einen allervollkommenſten Weſen, ohne doch die abſoluten göttlichen Vollkommenheiten begreiſen zu können. Es muß alſo ein Weſen vorhanden ſeyn, das jener Idee entſpricht.

Dieſer Argumentation ſetzt aber der Verfaſſer folgende Gründe entgegen: Erſtlich: Wir ſind gar nicht berechtigt, aus der Idee, welche wir von einem Gegenſtande haben, auf das wirkliche Daſeyn

ſeyn deſſelben zu ſchließen. Wir haben Ideen von einem Sphinx, einem Hippogryphen; daraus folgt nicht, daß ſolche Dinge wirklich in der Natur vorhanden ſind. Es iſt zweytens unmöglich, eine poſitive und wahre Idee von einer ſolchen Gottheit zu haben, deren Exiſtenz Des Cartes mit den Theologen beweiſen will. Der Menſch als ein materielles Weſen kann ſich durchaus keine Idee von einem Geiſte bilden, einem Weſen, das unkörperlich und ohne Ausdehnung iſt, und doch auf die körperliche materielle Natur wirken ſoll. Drittens iſt unmöglich, daß der Menſch ſich poſitive und reelle Ideen von den abſoluten göttlichen Vollkommenheiten, der Unendlichkeit, der Unermeßlichkeit, und andern Attributen machen könne, welche die Theologen der Gottheit beylegen. Der Carteſiſche Beweis des Daſeyns Gottes iſt alſo völlig ungültig.

Des Cartes macht aus der Gottheit einen Gedanken, eine Intelligenz. Aber wie läßt ſich ein Gedanke, eine Intelligenz, ohne ein Subject vorſtellen, dem jene Qualitäten inhäriren können? Des Cartes behauptet zwar, daß man Gott nur wie eine Eigenſchaft oder Tugend vorſtellen könne, die ſich ſucceſſive über die Theile des Univerſum's ausbreitet; daß Gott nur in dem Sinne ausgedehnt genannt werden könne, wie das Feuer eines glühenden Eiſens, das eigentlich keine andere Ausdehnung hat, als die, welche dem Eiſen ſelbſt zukomt. Aber nach dieſen Begriffen kann man ihm vorwerfen, daß ſein Gott kein anderer als die Natur; daß ſeine Theologie der bare Spinozismus iſt. Es iſt daher auch ſehr erklärlich, wie Spinoza bey ſeinem Syſteme von Carteſianiſchen Principien ausgehen

gehen konte. Der Verfaſſer meynt, man habe den Des Cartes mit Recht des Atheismus beſchuldigt. Denn bevor Gott die Materie geſchaffen hatte, konte er doch nicht mit ihr coexiſtiren, und zugleich ausgedehnt ſeyn; und in dieſem Falle gab es nach Des Cartes keinen Gott, indem die Modificationen, wenn ihnen ihr Subject entzogen wird, ſelbſt verſchwinden. Wenn Gott die bewegende Kraft der Natur iſt, ſo exiſtirt er nicht mehr durch ſich ſelbſt; er exiſtirt nur mit dem Subjecte, welchem er inhärirt, d. i. mit der Natur, deren Bewegkraft er iſt; wird die Natur oder die Materie aufgehoben, ſo hebt man zugleich die Gottheit auf. Gott iſt alſo nichts ohne eine Welt, in welcher er ſeine Thätigkeit äußern kann; er iſt von der Welt abhängig, und ohne ſie nicht. Anſtatt alſo das Daſeyn Gottes zu beweiſen, hat Des Cartes daſſelbe vielmehr vernichtet, und ſeine Theologie ſteht mit ſich ſelbſt im Widerſpruche.

Daſſelbe Urtheil fällt der Verfaſſer von der Theologie des Malebranche. Dieſer behauptete: Das Univerſum ſey nur ein Gedanke, eine intelligible Emanation Gottes. Wir erkennen alle Dinge in Gott, und was wir erkennen, iſt Gott ſelbſt; Gott allein bewirkt Alles, was geſchieht; Er ſelbſt iſt Alles, was Handlung und Thätigkeit in der Natur heißt; kurz Gott iſt ganz Weſen und das einzige Weſen. Auch dieſe Vorſtellungsart iſt völlig identiſch mit der Behauptung: Die Natur ſey die Gottheit. Indem Malebranche verſicherte, daß wir alle Dinge in Gott erkennen, bezweifelte er zugleich, ob es wirklich eine Materie oder Körper gebe, und meynte, daß nur der Glauben uns von dieſen großen Geheimniſſen unterrichten könne; ohne wel-

welchen wir gar keine gewiſſe Kentniß hiervon haben würden.

Hier kann man ihn aber fragen: Wie ſich die Exiſtenz Gottes als des Schöpfers der Materie beweiſen laſſe, wenn die Exiſtenz der Materie ſelbſt noch ein Problem iſt? Alle übrige theologiſche Dogmen werden von der anderen Seite durch die Vorſtellungsart des Malebranche umgeworfen. Wie kann mit der Freyheit des Menſchen die Idee von einem Gotte vereinigt werden, der die Bewegurſache der ganzen Natur iſt, der unmittelbar die Materie und die Körper bewegt, ohne deſſen Willen nichts in Univerſum geſchieht, und der die Geſchöpfe zu allen ihren Thätigkeiten prädeterminirt? Wie läßt ſich dabey behaupten, daß die menſchlichen Seelen die Fähigkeit haben, frey Ideen zu bilden, und ſelbſtſtändig Entſchlüſſe zu faſſen? Setzt man voraus, daß die Erhaltung der Creaturen eine fortgeſetzte göttliche Schöpfung iſt; ſo iſt es Gott, der die Geſchöpfe unaufhörlich in den Stand ſetzt, Böſes zu thun. Nach Malebranche thut Gott Alles, und ſeine Geſchöpfe ſind nur paſſive Werkzeuge in ſeiner Hand; ihre Tugenden alſo, wie ihre Sünden, ſind Ihm beyzumeſſen; die Menſchen können ſich kein Verdienſt erwerben, und keine Schuld zuziehen. Damit wird die Religion vernichtet, und das Syſtem des Malebranche kann zum Beyſpiele dienen, wie die gangbare poſitive und philoſophiſche Theologie ſich durch ihre eigenen innern Widerſprüche am Ende ſelbſt zerſtört.

Newton, deſſen großes Genie die Natur und ihre Geſetze errieth, verirrte ſich ebenfalls, ſobald er die Natur und ihre Geſetze aus den Augen verlor. Ein Sclav der Vorurtheile ſeiner Kindheit wagte er

es

es nicht, mit der Fackel ſeines Verſtandes die Chimäre zu beleuchten, die man ohne Grund jener Natur beygeſellt hatte. Er erhob ſich nicht zu dem Gedanken, daß die Kräfte der Natur allein hinreichend wären, alle die Phänomene hervorzubringen, die er ſelbſt ſo glücklich erklärt hatte. "Der erhabne Newton iſt nicht mehr, als ein Kind, wenn er die Phyſik und die Evidenz verläßt, um ſich in die traumvollen Regionen der Philoſophie zu verlieren. Gott," ſagt er, "beherrſcht Alles, nicht wie die Seele der Welt, ſondern wie der Herr und oberſte Regent aller Dinge." Newton macht alſo aus der Gottheit, gerade wie die Theologen, einen geiſtigen Monarchen, einen Deſpoten, der das Univerſum regiert, etwas Analoges mit einem mächtigen menſchlichen Fürſten, der ſeine Unterthanen wie Sclaven betrachtet und behandelt. Aber er beſtimt die unbedingte Herrſchaft Gottes noch genauer. Der höchſte Gott iſt ein ewiges, unendliches, vollkommenſtes Weſen. Das Wort Gott bedeutet Herr; aber jeder Herr iſt nicht Gott; es iſt die Herrſchaft des geiſtigen Weſens, welche die Gottheit conſtituirt; es iſt die wahre Herrſchaft, die den wahren Gott conſtituirt; es iſt die falſche Herrſchaft, die den falſchen Gott conſtituirt. Aus der wahren Herrſchaft folgt, daß der wahre Gott lebendig, intelligent und mächtig iſt, und aus ſeinen anderen Vollkommenheiten folgt, daß er der höchſte oder höchſt vollkommen iſt. Er iſt ewig, unendlich und allwiſſend, d. i. er dauert in der Ewigkeit und wird nie endigen; er beherrſcht Alles, und weiß Alles, was geſchieht und geſchehen kann. Er iſt weder die Ewigkeit, noch die Unendlichkeit; aber er iſt ewig und unendlich; er iſt nicht die Dauer, oder der Raum, aber er dauert und iſt allgegenwärtig.

Man

Man kann in dieſer unverſtändlichen Tirade Newton's die größte Anſtrengung nicht verkennen, die theologiſchen Attribute oder abſtracten Qualitäten der Gottheit mit menſchlichen Attributen eines vergötterten Monarchen zu vereinbaren. Wir bemerken negative Qualitäten, die dem Menſchen nicht mehr zukommen, einem Oberherrn der Natur beygelegt, der doch wie ein menſchlicher König vorgeſtellt wird. Dem ſey, wie ihm wolle; der höchſte Gott hat doch allemal Unterthanen zu ſeiner Herrſchaft nöthig; ſo bedarf auch Gott der Menſchen, um ſeine Herrſchaft auszuüben, indem er ſonſt nicht Regent ſeyn würde. Wie kann aber dieſer Regent wirklich ſeine Herrſchaft über geiſtige Weſen ausüben, die doch oft nicht thun, was er befiehlt, die unaufhörlich ihm widerſtreben, und Unordnungen in ſeinem Reiche verurſachen? Wie kann Gott der Monarch der geiſtigen Weſen ſeyn, wenn er ihnen die Freyheit und das Vermögen ließ, ſich gegen ihn zu empören. Eben dieſer Monarch, der Alles mit ſeiner Unermeßlichkeit erfüllt und regiert, regiert Er den Menſchen, wenn dieſer ſündigt, lenkt Er die Handlungen desſelben, iſt Er in denſelben, wenn dieſer Ihn (Gott) ſelbſt beleidigt? Das böſe Princip, oder der falſche Gott (der Teufel), hat er nicht ein weit ausgedehnteres Reich, als der wahre Gott, deſſen Plane und Unternehmungen er nach den Lehren der Theologen beſtändig durchkreuzt, und zu vereiteln ſucht, oder wirklich vereitelt?

Newton ſagt: "Gott iſt Einer und derſelbe, immer und überall, nicht bloß durch ſeine Kraft und Energie, ſondern auch der Subſtanz nach." — Aber wie kann ein Weſen, das handelt, das alle Veränderungen der Dinge hervorbringt, immer dasſelbe

ſeyn?

ſeyn? Was verſteht man unter der Kraft, der Energie, der Subſtanz Gottes? Wenn dieſe Subſtanz geiſtig und unausgedehnt iſt; wie kann ſie irgendwo exiſtiren? Wie kann ſie die Materie in Thätigkeit ſetzen? Wie vorgeſtellt werden? Und doch ſagt wiederum Newton, daß alle Dinge in Gott enthalten ſind, und ſich in Ihm bewegen, nur ohne reciproke Thätigkeit (ſine mutua paſſione). Gott empfindet nichts von der Bewegung der Körper, und dieſe empfinden nichts von ſeiner Gegenwart. Hier giebt Newton der Gottheit Merkmale, die dem bloß Leeren und dem Nichts zukommen. Sonſt iſt unbegreiflich, wie unter Subſtanzen keine reciproke Action und Paſſion ſeyn könne, die einander durchdringen und ſich von allen Seiten umgeben. Man ſieht offenbar, Newton hat ſich ſelbſt nicht verſtanden. Auf ähnliche Weiſe geht der Verfaſſer noch andre Attribute durch, die der Engliſche Weltweiſe der Gottheit zugeſchrieben, und deckt die Nichtigkeit der Begriffe davon, oder den Widerſtreit derſelben mit andern Begriffen, oder mit unleugbaren Thatſachen der Erfahrung auf.

Man ſage gegen das Syſtem der Natur nicht, daß wir keine Vorſtellung von einem Kunſtwerke haben können, wenn wir uns nicht zugleich einen davon verſchiedenen Künſtler denken, der es hervorbrachte. Die Natur überhaupt iſt kein erſchaffenes Werk. Sie hat immer durch ſich ſelbſt exiſtirt, und nur in ihrem Schooße geſchieht Alles, was geſchieht. Sie iſt eine unermeßliche Werkſtätte mit Materialien verſehen, und wo zugleich die Werkzeuge zubereitet werden, deren ſie ſich zu ihren Wirkungen bedient. Alle ihre Producte ſind Effecte ihrer

Ener-

Energie, und der Urſachen oder Agentien, welche ſie erzeugt, in ſich enthält, und in Thätigkeit ſetzt. Ewige, unerſchaffene, unzerſtörbare Elemente, unaufhörlich in Bewegung, ſich mannichfaltig verbindend, laſſen alle die Weſen und Phänomene zum Daſeyn kommen, die wir wahrnehmen, alle angenehmen oder unangenehmen Wirkungen, die wir empfinden, die Ordnung oder Unordnung, die wir nur nach den verſchiedenen Arten unterſcheiden, wie ſie uns afficiren, mit einem Worte, alle die Wunder, die unſer Staunen erregen, und unſer Nachdenken beſchäfftigen. Jene Elemente bedürfen hierzu nichts weiter, als die ihnen eigenthümlichen Qualitäten, und dieſe mit einander vereinigt, dann die ihnen weſentliche Bewegung; ohne daß man nöthig hätte, zu einem unbekanten Schöpfer ſeine Zuflucht zu nehmen, der ſie ordnete, formte, combinirte, die Combinationen erhielte und wieder auflöſte.

Inzwiſchen einmal angenommen, es ſey unmöglich, das Univerſum zu begreifen ohne einen Schöpfer, der es hervorbrachte, und ſein Werk erhält: wohin wollen wir dieſen Schöpfer ſetzen? Wird er innerhalb oder außerhalb des Univerſum's ſeyn? Iſt er Materie oder Bewegung? Oder iſt er nur der Raum, das Nichts, das Leere? Nach allen dieſen Vorausſetzungen würde er entweder Nichts ſeyn, oder er wäre in der Natur begriffen, und den Geſetzen derſelben unterworfen. Iſt Er aber in der Natur enthalten, ſo kann man Ihn für nichts anders erkennen, als für die Materie in Bewegung; und daraus läßt ſich ſchließen, daß das thätige bewegende Princip in der Natur körperlich und materiell, folglich der Auflöſung unterworfen ſey. Wäre dieſes Princip aber

außerhalb der Natur, ſo verſchwindet jede Idee von dem Orte, welchen es einnimt, da man ſich weder ein immaterielles Weſen vorſtellen, noch ſich die Art denken kann, wie ein Geiſt ohne alle Ausdehnung auf die Materie wirken möge, von welcher er doch getrennt iſt. Jene unbekanten Räume, welche die Phantaſie jenſeit der ſichtbaren Welt erträumt, exiſtiren gar nicht für ein Geſchöpf, das kaum ſieht, was vor ſeinen Füßen liegt. Die idealiſche Macht, welche ſie bewohnt, kann ſich uns nur darſtellen, wenn unſre Phantaſie willkührlich die phantaſtiſchen Farben verbindet, die ſie doch immer aus der Welt entlehnen muß, in welcher wir leben. In dieſem Falle produciren wir doch nur eine Idee von dem, was unſere Sinne ſchon wirklich wahrgenommen haben; und die Gottheit, die wir uns beſtrebten, von der Natur zu unterſcheiden, und außer den Bezirk derſelben zu verſetzen, wird immer nothwendig und wider unſern Willen in denſelben zurückkehren.

Ein Wilder, der eine Uhr ſieht, ſagt man, wird nicht umhin können, auf ein vernünftiges Weſen zu ſchließen, das ſie verfertigt hat. Sollten wir nicht eben ſo genöthigt ſeyn, anzuerkennen, daß auch die ganze Maſchine des Univerſums, der Menſch, die Phänomene der Natur, Werke eines Urhebers ſeyn müſſen, deſſen Weisheit und Macht Alles übertrifft?

Wir nennen einen Mann weiſe und geſchickt, antwortet der Verfaſſer, der Dinge machen kann, die wir ſelbſt nicht machen können. Die Natur kann Alles, und ſobald ein Ding zum Daſeyn gelangt, ſo iſt dieſes ſelbſt ein Beweis, daß ſie es hat machen können. Immer alſo nur relativ zu uns beurtheilen wir die Weisheit und Geſchicklichkeit der Natur; wir

ver=

vergleichen ſie dann mit uns ſelbſt, und da wir uns eines Vermögens bewußt ſind, was wir Intelligenz nennen, mittelſt deſſen wir Kunſtwerke hervorbringen, oder unſere Geſchicklichkeit zeigen; ſo folgern wir daraus, daß die Werke der Natur, die am meiſten unſre Bewunderung erregen, nicht von ihr ſelbſt herrühren, ſondern einen verſtändigen Künſtler, dergleichen wir ſind, zum Urheber haben, deſſen Verſtand wir nur der Bewunderung angemeſſen denken, zu der uns ſeine Werke ſtimten, d. i. angemeſſen unſerer Schwäche und unſerer eigenen Unwiſſenheit.

Der Wilde, welchem man eine Uhr oder Statue zeigt, wird von der menſchlichen Induſtrie entweder Begriffe haben, oder nicht. Hat er ſchon Begriffe davon, ſo wird er urtheilen, daß die Uhr oder Statue nur Werke eines Weſens ſeiner Art ſeyn können, das aber Fähigkeiten beſitzt, die ihm fehlen. Hat der Wilde keinen Begriff von menſchlicher Induſtrie und von den Hülfsmitteln der Kunſt, und bemerkt er die ſcheinbar willkührliche Bewegung der Uhr; ſo wird er glauben, es ſey ein Thier, das nicht das Werk eines Menſchen ſeyn könne. Eben ſo wird der Wilde auffallende Naturerſcheinungen einem Genius, einem Geiſte, einem Gotte, beylegen, das heißt, einer unbekanten Kraft, der er ein Vermögen zutraut, wovon er glaubt, daß es den Weſen ſeiner Art ſchlechthin mangle. Beweiſen wird aber der Wilde durch ſein Urtheil über die Urſache der ſcheinbar willkührlichen Bewegung der Uhr nichts weiter, als daß er nicht weiß, was Alles der Menſch hervorzubringen vermag.

Führt man alle Erſcheinungen auf die Energie der Natur als ihre Urſache zurück; ſo wird damit kei-

neswegeſ die Entſtehung des Weltalls aus einem blinden Zufalle hergeleitet. Blinde Urſachen nennen wir nur diejenigen, deren Kräfte, Geſetze und Zuſammenſtimmung wir nicht kennen; und Zufall heißt uns, wo wir überhaupt die Urſache nicht zu entdecken vermögen. Die Natur wirkt nie blind; ſie handelt nie nach Zufall; was ſie thut, würde dem nie zufällig erſcheinen, der im Stande wäre, ihre Art zu handeln, ihren Gang, ihre Mittel zu durchſchauen. Alles, was ſie hervorbringt, iſt nothwendig, iſt ſtets nur eine Folge ihrer unwandelbaren Geſetze. Alles iſt in ihr durch unſichtbare Bande verknüpft, und die Wirkungen, die wir ſehen, fließen nothwendig aus ihren Urſachen, wir mögen dieſe kennen, oder nicht. Freylich mag hier auf unſerer Seite eine große Unwiſſenheit ſtatt finden; aber die Wörter, Gott, Geiſt, Intelligenz, werden dieſer Unwiſſenheit nicht abhelfen; ſie werden im Gegentheile ſie vermehren, indem ſie uns abhalten, den natürlichen Urſachen der Phänomene nachzuforſchen. Man hat alſo ſehr Unrecht, wenn man den Naturaliſten vorwirft, daß ſie Alles durch Zufall entſtehen laſſen. Der Zufall iſt nichts, als ein leeres Wort, wie der Namen Gott es iſt; nur erfunden, um die Unbekantſchaft mit den wirkenden Urſachen in einer Natur zu verſtecken, deren Verfahren uns oft unerklärlich iſt. Man wirft z. B. dem Naturaliſten ein: Nie habe der Zufall, oder ein zufälliger Wurf der Lettern, ein Gedicht, wie die Ilias, hervorgebracht, oder könne es hervorbringen. Ganz richtig; aber ſind es denn die Lettern, welche das Gedicht hervorbringen? Iſt es nicht wiederum die Natur, welche nach gewiſſen und nothwendigen Geſetzen einen Kopf ſo organiſirt, daß er fähig wird, ein ſolches Gedicht zu verfertigen? Die Na-

tur

tur iſt es, welche das Gehirn, das Temperament, die Phantaſie, die Leidenſchaften des Dichters ſo bildete, daß er fähig wurde, ein Meiſterwerk zu ſchaffen. Ein ſo organiſirter Kopf, wie der des Homer, verſehen mit derſelben Kraft, derſelben Imagination, mit denſelben Kentniſſen bereichert, in dieſelben Umſtände und Verhältniſſe geſetzt, wird nothwendig und nicht zufällig eine Ilias machen; oder man müßte leugnen wollen, daß vollkommen gleiche Urſachen nicht vollkommen gleiche Wirkungen hätten. Jener Einwurf gegen den Naturalismus iſt alſo kindiſch und ungerecht.

In einer anderen Hinſicht kann man einmal das theiſtiſche Syſtem als wahr einräumen, und ſeinen Einfluß auf die Moral und Politik unterſuchen. Hier wird es ſich offenbaren, daß es für dieſe weit verderblicher iſt, als das entgegengeſetzte Syſtem des Naturalismus und Fatalismus.

Die gangbaren Begriffe der Theologen vom Theismus können nie die Grundlage der theologiſchen und natürlichen Moral werden. Eine Hypotheſe, die den Menſchen nützlich ſeyn ſoll, müßte ſie glücklich machen. Wie könte aber eine Hypotheſe, welche die Menſchen hiernieden elend macht, ſie zu einer dauerhaften Glückſeligkeit führen? Hat Gott die Sterblichen geſchaffen, um in dieſer Welt, welche ſie kennen, zu zittern und zu ſeufzen; aus welchem Grunde kann man ſich verſprechen, daß er ſie in einer unbekanten Welt mit mehr Milde behandeln werde? Wenn wir irgend einen Menſchen eine ſchreyende Ungerechtigkeit auch nur beyläufig begehen ſehn, muß er uns nicht für immer verdächtig werden, und unſer Vertrauen verlieren? Auf der anderen Seite, eine Hy-

potheſe, die Licht über Alles verbreitet, die eine ſehr leichte Auflöſung aller Fragen giebt, bey welchen man ſie anwenden möchte, wenn man auch ihre Gewißheit nicht mit der ſtrengſten Bündigkeit demonſtriren könnte, würde doch wahrſcheinlich die richtige ſeyn; richtiger zum mindeſten, als ein Syſtem, das die klarſten Begriffe verdunkelt, das alle Probleme, welche man durch dasſelbe auflöſen zu können wünſchte, noch unauflöslicher macht, das folglich mit Recht für falſch, unnütz, ja gefährlich, angeſehen werden kann.

Nun unterſuche man aber einmal ohne Vorurtheil, ob das gangbare theologiſche Syſtem von der Gottheit je eine Schwierigkeit hat heben können von denen, die bey dieſer philoſophiſchen Forſchung unvermeidlich ſind? Hat es nicht gänzlich die Moral verdunkelt, die weſentlichen Pflichten unſerer Natur zweifelhaft gemacht, alle Begriffe des Rechts und Unrechts, des Laſters und der Tugend, verwirrt? Was iſt die Tugend nach dem gangbaren theologiſchen Syſteme? Es iſt die Uebereinſtimmung der menſchlichen Handlungen mit dem Willen des unbegreiflichen Weſens, welches die Natur beherrſcht. Aber was iſt dieſes Weſen, von welchem man unaufhörlich redet, ohne es zu begreifen? Und wie können wir ſeinen Willen erkennen? Die Theologen erklären alsdenn, was dieſes Weſen nicht iſt, ohne je ſagen zu können, was es iſt. Wenn ſie es unternehmen, eine Idee davon zu geben, ſo häufen ſie, wie vorher gezeigt worden, auf jene hypothetiſche Subſtanz w derſprechende Prädicate, die zuſammen ein Hirngeſpinſt ausmachen, das ſchlechterdings ſich nicht faſſen läßt; oder ſie verweiſen auf übernatürliche Offenbarungen, durch welche jenes Phantom ſeinen göttlichen Willen den Menſchen kund gethan habe. Aber wie wollen ſie die Authen-

thenticität der Offenbarung beweiſen? Das wird durch Wunder geſchehen. Wie laſſen ſich aber Wunder glauben, die ſelbſt den Begriffen zuwider laufen, welche uns die Theologie von der allweiſen, unveränderlichen, allmächtigen Gottheit mitgetheilt hat? Es bleibt alſo eigentlich zuletzt nichts übrig, als daß man ſich auf die Ehrlichkeit der Prieſter verläßt, die den Auftrag gehabt haben, uns die göttlichen Orakel zu verkündigen. Aber wer bürgt uns wiederum für ihre göttliche Sendung? Sind ſie es nicht ſelbſt, die ſich als unfehlbare Ausleger eines Gottes ankündigen, von welchem ſie geſtehen, daß ſie ihn nicht kennen? Dann werden die Prieſter, wenn ſie als Ausleger eines göttlichen Willens angenommen werden, ungeachtet ſie perſönlich verdächtig, und nichts weniger als unter einander einſtimmig ſind, die Schiedsrichter der Moral; ſie werden nach ihren ungewiſſen Einſichten, oder nach ihren Leidenſchaften, die Regeln feſtſetzen, welche die Menſchen zu befolgen haben; der Enthuſiasmus oder das Intereſſe werden den Maaßſtab ihrer Entſcheidungen abgeben; ihre Moral alſo wird wechſeln, wie ihr Fanatismus und ihre Launen; ihre Nachfolger werden nie wiſſen, woran ſie eigentlich ſich zu halten haben. In ihren geoffenbarten Büchern wird man immer eine wenig moraliſche Gottheit antreffen, die bald die Tugend gebieten, bald Verbrechen und Ungereimtheiten befehlen wird; die bald als Freund, bald als Feind des menſchlichen Geſchlechts ſich zeigt; bald wohlthätig, vernünftig und gerecht, bald unvernünftig, eigenſinnig, ungerecht und deſpotiſch iſt.

Was für ein Reſultat kann nun hieraus für einen vernünftigen Menſchen hervorgehn? Daß we-

der die unbeſtändigen Gottheiten, noch ihre Prieſter, deren Intereſſe ſich jeden Augenblick verändert, die Muſter oder Schiedsrichter einer Moral ſeyn können, welche eben ſo beſtändig und ſicher ſeyn muß, wie es die unveränderlichen Geſetze der Natur ſind, denen die wahre Moral nie Eintrag thun darf. Nach den gewöhnlichen theologiſchen Begriffen von Gott beruhigt die göttliche Güte den Böſen, und beunruhigt die göttliche Strenge den Rechtſchaffenen, und folglich gereichen die Eigenſchaften, welche die gangbare Theologie der Gottheit beylegt, der geſunden Moral ſogar zum Nachtheile. Auf die unendliche Güte Gottes wagen die verdorbenſten Menſchen zu rechnen, wenn ſie ſich Laſtern und Verbrechen übergeben haben. Die Prieſter aller Nationen beſitzen ſogar untriegliche Geheimniſſe, um auch die boshafteſten Sünder mit der Gottheit wieder auszuſöhnen. Man mag alſo die theologiſche Gottheit betrachten, aus welchem Geſichtspuncte, und von welcher Seite man will; ſie kann der Moral nicht zur Baſis dienen, die immer unabänderlich dieſelbe ſeyn muß, und nicht in verſchiedenen Zeiten und Ländern verſchieden ſeyn darf.

Eine **wahre Moral** kann allein auf die **Natur des Menſchen** gegründet werden, auf die Verhältniſſe, die unter vernünftigen Weſen nothwendig ſind, deren jedes ſeine Glückſeligkeit liebt, ſich zu erhalten ſtrebt, und deßwegen in Geſellſchaft lebt, um dieſen Zweck deſto ſicherer zu erreichen. Kurz man kann der Moral nichts anderes zur Baſis geben, als den Fatalismus (la neceſſité des choſes). Die Eigenthümlichkeiten der menſchlichen Natur bleiben dieſelben, was es auch für eine Urſache geweſen ſeyn möge, die den Menſchen in ſeinen itzigen Zuſtand verſetzte,

und ihm ſeine Fähigkeiten gab. Wollte man ſagen, daß ohne die Idee der Gottheit der Menſch keine moraliſche Geſinnungen haben, d. i. das Laſter nicht von der Tugend unterſcheiden könne; ſo würde man eben damit behaupten, daß ohne die Idee von Gott der Menſch das Bedürfniß der Speiſen zum Leben nicht empfinden, keinen Unterſchied oder keine Wahl unter ſeinen Nahrungsmitteln treffen könte. Es hieße behaupten, daß wir, ohne den Namen, Charakter und die Eigenſchaften des Kochs zu kennen, nicht im Stande wären, zu urtheilen, ob ein Gericht angenehm oder unangenehm, gut oder ſchlecht ſey.

Wer da weiß, woran er ſich in Anſehung des Daſeyns und der moraliſchen Attribute Gottes zu halten habe, oder wer auch dieſe förmlich leugnet, kann doch nicht an ſeiner eigenen Exiſtenz zweifeln. Er kann eben ſo wenig zweifeln an dem Daſeyn gleich ihm organiſirter Weſen, bey denen ihm Alles Qualitäten zeigt, die mit den ſeinigen analog ſind, und deren Liebe oder Haß, Hülfe oder Mishandlung, Achtung oder Verachtung, er durch gewiſſe Handlungen ſich zuziehen kann. Dieſe Kentniß iſt für ihn hinreichend, um das Moraliſch-Gute und Böſe zu unterſcheiden. Kurz jeder geſund organiſirte Menſch, und der dabey die Fähigkeit beſitzt, ſich eine wahre Erfahrung zu erwerben, braucht nur ſich ſelbſt zu betrachten, um einzuſehen, was er Andern ſchuldig iſt. Seine eigene Natur wird ihn beſſer über ſeine Pflichten aufklären, als jene Gottheiten, die er doch nicht anders befragen kann, als in ſeiner eigenen Phantaſie, ſeinen eigenen Leidenſchaften, oder in den Leidenſchaften von Enthuſiaſten und Betriegern.

Das Bisherige, meynt der Verfaſſer, beweiſe wohl hinlänglich, daß die religiöſe Moral unendlich verlieren würde, wenn man ſie mit der natürlichen Moral in Parallele ſetzt, der ſie in den meiſten Puncten widerſpricht. Die natürliche Moral fodert den Menſchen auf, ſich ſelbſt zu lieben, zu erhalten, und ſtets auf die Erhöhung der Summe ſeiner Glückſeligkeit bedacht zu ſeyn. Die Religion befiehlt dagegen, einzig einen furchtbaren haſſenswürdigen Gott zu lieben, ſich ſelbſt zu verabſcheuen, dem ſchrecklichen Idole die ſüßeſten und gerechteſten Freuden des Herzens aufzuopfern. Die Natur ſagt dem Menſchen, daß er ſeine Vernunft fragen, und ihr als ſeiner Führerinn folgen ſolle; die Religion lehrt ihn, daß dieſe Vernunft verderbt und nur eine treuloſe Führerinn iſt, die ein triegeriſcher Gott den Menſchen gab, um ſie auf Irrwege zu leiten. Die Natur befiehlt dem Menſchen, ſich aufzuklären, die Wahrheit zu ſuchen, und ſich über ſeine Verhältniſſe zu unterrichten; die Religion macht ihm zur Pflicht, nichts zu unterſuchen, in der Unwiſſenheit zu bleiben, die Wahrheit zu fürchten; ſie überredet ihn, es gebe für ihn kein wichtigeres Verhältniß, als dasjenige, was zwiſchen ihm und einem Weſen exiſtiren ſoll, wovon er nie eine Erkentniß haben wird. Die Natur räth dem ſich ſelbſt liebenden Menſchen, ſeine Leidenſchaften zu mäßigen, ihnen zu widerſtehen, ſobald ſie für ſein Wohl verderblich ſind, ihnen durch aus der Erfahrung entlehnte reelle Motive das Gegengewicht zu halten; die Religion heißt dem Menſchen, als empfindenden Weſen, keine Leidenſchaften zu haben, eine todte unempfindliche Maſſe zu ſeyn, oder die Neigungen durch Motive zu beſtreiten, die von der Einbildung entlehnt, und veränderlich, wie

dieſe ſelbſt, ſind. Die Natur lehrt den Menſchen, ſeines Gleichen lieben, geſellig, gerecht, friedlich, nachſichtig, wohlthätig ſeyn; die Religion heißt ihm, die Geſellſchaft zu fliehen, ſich von ſeinen Nebengeſchöpfen zu befreyen, ſie zu haſſen, wenn ihre Phantaſie nicht eben ſo träumt, wie die ſeinige, aus Liebe zu Gott die heiligſten Bande zu zerreißen, und alle diejenigen zu beunruhigen, zu verfolgen, und gar zu tödten, die nicht auf gleiche Weiſe deliriren wollen. Endlich die Natur lehrt den ſchlechten Menſchen über ſeine Laſter, über ſeine ſchädlichen Neigungen und Verbrechen erröthen; ſie zeigt ihm, daß auch die geheimſten Unordnungen in ſeinem Betragen nothwendig einen ſchädlichen Einfluß auf ſeine eigene Glückſeligkeit, und auf die Glückſeligkeit Anderer äußern. Die Religion aber ſagt dem Böſewichte: Du darfſt zwar den unbekanten Gott nicht beleidigen. Wenn Du Dich aber gegen ſeine Gebote der Sünde überläſſeſt, ſo erinnere Dich, daß er leicht zu verſöhnen iſt. Geh in ſeinen Tempel, wirf Dich demüthig zu den Füßen ſeiner Diener, verſöhne Deine Vergehungen durch Opfer, Gelübde, Büßungen und Gebete. Dieſe wichtigen Ceremonien werden Dein Gewiſſen beruhigen, und Dich im Urtheile des Ewigen reinigen.

Am Schluſſe des Werks fügt der Verfaſſer eine Apologie der in demſelben vorgetragenen Grundſätze hinzu, aus welcher ich noch Einiges ausheben will. Sie ſind, ſagt er, von der Beſchaffenheit, und ſo erwieſen, daß ſie vernünftige Leſer, die zum Nachdenken fähig und geneigt ſind, wohl von ihren Vorurtheilen befreyen können. Aber auch die deutlichſten Wahrheiten gewinnen keinen Eingang, wenn Fanatismus, Gewohnheit und Furcht ihnen im Wege ſtehen.

hen. Es iſt nichts ſchwerer, als alte verjährte Irrthümer aus den Gemüthern der Menſchen auszurotten. Vollends ſind dieſe unüberwindlich, wenn ſie ſich auf eine allgemeine Uebereinſtimmung ſtützen, durch die Erziehung fortgepflanzt, durch die Gewohnheit eingewurzelt, durch das Beyſpiel beſtärkt, durch Anſehn erhalten, und unaufhörlich durch Hoffnungen und Beſorgniſſe der Völker genährt werden, die oft ihre Irrthümer ſelbſt als Hülfsmittel gegen die Unglücksfälle betrachten, welche ihnen begegnen. Telles ſont les forces réunies, qui ſoutiennent l'empire des Dieux en ce monde, et qui paroiſſent devoir y rendre leur trône inébranlable. Man darf ſich alſo gar nicht wundern, wenn der größte Theil der Menſchen ſeine Blindheit liebt, und ſich vor der Wahrheit ſcheut. In Religionsſachen giebt es Wenige, die nicht mehr oder minder denſelben Meynungen mit dem großen Haufen anhiengen. Wer ſich von der gangbaren Vorſtellungsart dieſes entfernt, wird ſofort für einen anmaßenden, dünkelvollen, oder gar unſinnigen Freydenker gehalten, der weiſer zu ſeyn wähnt, als alle Uebrigen. Bey dem Zaubernamen der Religion und der Gottheit bemächtigt ſich plötzlich ein paniſches Schrecken der Gemüther; ſobald man jene angegriffen ſieht, geräth die Geſellſchaft in Unruhe; jeder glaubt ſchon, ſeinen himliſchen Monarchen den rächenden Arm gegen das Land oder die rebelliſche Natur aufheben zu ſehen, die ein Ungeheuer hervorbringen konte, das verwegen genug war, ſeinem Zorne zu trotzen. Selbſt die beſcheidenſten Perſonen werfen doch demjenigen Thorheit und aufrühriſche Denkart vor, der ihrem eingebildeten göttlichen Regenten Rechte ſtreitig macht, die ihr geſunder Verſtand nie unterſucht hat. Man hält alſo auch Jeden, der die

Bin-

Binde des Vorurtheils vor den Augen wegzieht, für einen gefährlichen Bürger; faſt einſtimmig wird die Verurtheilung über ihn ausgeſprochen; die öffentliche Indignation, durch Fanatismus und Betriegerey noch mehr empört, verurſacht, daß man gar auf ſeine Gründe nicht hört; Jeder würde ſich einer Theilnahme an dem Verbrechen ſchuldig halten, wenn er darauf hörte.

Auf dieſe Weiſe wird ein Menſch, der ſeiner Vernunft folgt, der Zögling der Natur, wie eine öffentliche Peſt angeſehen. Der Feind eines ſchädlichen Phantoms gilt für den Feind des menſchlichen Geſchlechts; der Unternehmer eines Verſuchs, um einen dauerhaften Frieden unter den Menſchen zu begründen, erſcheint als ein Ruheſtörer der bürgerlichen Geſellſchaft. Bloß bey dem Namen eines Atheiſten ſchaudert der Abergläubige; der Deiſt ſelbſt wird betroffen; der Prieſter wird wüthend; die Tyranney bereitet den Scheiterhaufen; der Pöbel jauchzt bey der Züchtigung, die unvernünftige Geſetze gegen den wahren Freund des menſchlichen Geſchlechts anordnen. Aber was iſt denn eigentlich ein Atheiſt? fragt der Verfaſſer. Verſteht man darunter einen Menſchen, welcher das Daſeyn einer der Materie einwohnenden Urkraft leugnete, ohne welche ſich doch die Natur nicht begreifen läßt; und wäre es gleichwohl jene Bewegkraft der Materie, welcher man den Namen Gottheit beylegte; ſo würde es keine vernünftige Atheiſten geben, und das Wort würde nur Narren bezeichnen. Verſteht man hingegen darunter Menſchen vom Fanatismus befreyt; geleitet durch die Erfahrung und das Zeugniß ihrer geſunden Sinne; die in der Natur nur das ſehen, was ſich wirklich darin fin-

findet, oder was ſie wirklich zu erkennen vermögen; die nichts anders wahrnehmen und wahrnehmen können, als eine Materie, ihrem Weſen nach thätig und beweglich, verſchieden combinirt, durch ſich ſelbſt mit verſchiedenen Eigenſchaften begabt, und fähig, die Dinge hervorzubringen, die wir erblicken; die überzeugt ſind, daß man, ohne ſich auf eine chimäriſche Urſache berufen zu müſſen, durch die bloßen Geſetze der Bewegung die verſchiedenen Beziehungen der Dinge zu einander, ihre Verwandtſchaft, Analogie, Attraction und Repulſion, erklären könne; die nicht zu begreifen vermögen, was ein Geiſt iſt, und auch gar kein Bedürfniß haben, körperliche Urſachen zu vergeiſtigen, d. i. unbegreiflich zu machen; die nicht der Meynung ſind, daß man die Bewegkraft des Univerſums beſſer kennen lerne, wenn man ſie einem Weſen außerhalb dem großen Natur-Ganzen, deſſen Daseyn unvorſtellbar, wie ſein Ort, iſt, beylegt; die endlich die negativen und abſtracten theologiſchen Attribute der Gottheit durchaus nicht mit den menſchlichen und moraliſchen Qualitäten zu vereinigen wiſſen, welche ebenfalls der Gottheit zugeſchrieben werden: verſteht man unter Atheiſten ſolche Menſchen, ſo iſt freylich an ihrer Exiſtenz nicht zu zweifeln, und es würden ihrer noch mehr ſeyn, als wirklich ſeyn mögen, wenn das Licht einer geſunden Vernunft und Naturkentniß allgemeiner verbreitet wäre. Dann würde man ſie aber auch nicht als unvernünftige oder raſende Menſchen verurtheilen. Im Gegentheile man würde ſie für Menſchen ohne Vorurtheile erklären, deren Meynungen, oder, wenn man will, deren Unwiſſenheit dem menſchlichen Geſchlechte weit nützlicher wäre, als die eitelen Wiſſenſchaften und Hypotheſen, die nun ſchon ſeit ſo langer Zeit eine ſeiner

vor-

vornehmſten Plagen ausmachen. Die Theologen kennen alſo den wahren Sinn des Atheismus nicht, indem ſie ihn verdammen.

Zuletzt wirft der Verfaſſer noch die Frage auf: Ob der Atheismus mit der Moral verträglich ſey? Wie er dieſe Frage beantwortet hat, läßt ſich aus dem Bisherigen leicht erachten. Als ſeinen Gegner ſtellt er den Abbadie auf. Dieſer behauptete: Ein Atheiſt könne keine Tugend haben; die Rechtſchaffenheit und Frömmigkeit ſeyen für ihn Chimären; er kenne kein anderes Geſetz, als ſein Intereſſe; und bey dieſer Vorausſetzung werde das Gewiſſen ein Vorurtheil, das Recht ein Irrthum, dem Wohlwollen werde ſein Grund entzogen, die Band der Geſellſchaft würden zerriſſen, die gegenſeitige Treue aufgehoben, der Freund könne den Freund, der Bürger ſein Vaterland, der Sohn den Vater verrathen und ermorden, ſobald das Intereſſe es fodere, und die Handlung nicht die Ahndung der Obrigkeit zu fürchten habe. Die unverletzlichſten Rechte und heiligſten Geſetze könten dann für nichts anders, als für Träume und Viſionen, gelten.

Der Verfaſſer erwiedert: Ein ſolches Betragen könne niemals von einem empfindenden, denkenden, vernünftigen Weſen erwartet werden; ſondern nur von einem Raſenden, einem wilden Thiere, das gar keine Idee von den natürlichen Verhältniſſen habe, die unter Weſen ſtatt finden, welche einander für ihr gegenſeitiges Wohl nothwendig bedürfen. Das entworfene Bild eines Atheiſten, und die vermeynten Folgen dieſer Denkart, wären alſo in der Wirklichkeit unmöglich. Der Atheiſt kennt die Geſetze ſeiner eigenen Natur, und der Natur der Dinge außer ihm.

Er

Er hat Erfahrung, und dieſe lehrt ihn, daß ihm das Laſter ſchaden könne, daß ſeine geheimſten ſchlechten Abſichten und Verbrechen einſt an's Licht kommen mögen; daß die geſellſchaftlichen Verbindungen mit andern Menſchen ihm nützlich und wohlthätig ſind; daß alſo ſein Intereſſe fodere, ſich an das Vaterland, das ihn ſchützt, und ihm den ſichern Genuß der Naturgüter verſchafft, anzuſchließen; daß er, um ſelbſt glücklich zu werden, die Liebe Anderer zu gewinnen ſuchen müſſe; daß Gerechtigkeit und Wohlwollen zur Erhaltung der Geſellſchaft ſchlechterdings nothwendig ſeyen, und Niemand, wie viel Macht er auch immer beſitzen möge, ruhig und mit ſich ſelbſt zufrieden ſeyn könne, der ſich bewußt iſt, daß er ein Gegenſtand des öffentlichen Haſſes ſey. Unter dieſen Umſtänden kann auch der entſchiedenſte Atheiſt ſeine Pflichten nicht verkennen, die er ſich ſelbſt und Andern ſchuldig iſt. Er hat alſo eine Moral, und ſehr trifftige Gründe, ſie zu befolgen, und wenn ſeine Vernunft nicht durch blinde Leidenſchaften oder böſe Gewohnheiten verderbt iſt; ſo wird er einſehen, daß die Tugend für jeden Menſchen der ſicherſte Weg zur Glückſeligkeit iſt.

Der Atheiſt und der Fataliſt gründen ihre Syſteme auf die Nothwendigkeit. Ihre moraliſchen Speculationen, auf demſelben Grunde erbauet, ſind wenigſtens ſicherer und unwandelbarer, als diejenigen, die ſich nach der veränderlichen Idee einer Gottheit richten, welche wiederum von den Einſichten, Leidenſchaften und Gemüthsſtimmungen derer abhängt, die ſie bilden. Die Natur der Dinge und ihre Geſetze ſind keiner Veränderung unterworfen. Der Atheiſt iſt immer gezwungen, Laſter und Thorheit zu nennen, was ihm ſelbſt ſchadet, ſo wie Verbrechen, was An-

dern

dern verderblich iſt; hingegen mit dem Namen der Tugend zu bezeichnen, was ihnen Vortheil ſchafft, und zu ihrem dauernden Glücke beyträgt. In jeder Hinſicht ſind alſo die Principien des Atheiſten unerſchütterlicher, als die des theologiſchen Enthuſiaſten. Leugnet jener auch die Exiſtenz Gottes, ſo kann er doch ſeine eigene und die Exiſtenz anderer ihm ähnlicher Weſen nicht leugnen, und eben deßwegen kann er auch nicht die Exiſtenz von Principien der Moral bezweifeln. Wendet der Atheiſt dieſe Principien nicht auf ſein Betragen an; wird er ein Spiel eines verderbten Temperaments, und läßt er ſich durch fehlerhafte Gewohnheiten und Leidenſchaften zu Laſtern fortreiſſen; ſo ſcheint er freylich jene zu vergeſſen; aber es folgt daraus nicht, daß er gar keine moraliſche Grundſätze habe, oder daß ſie falſch ſeyen; es folgt bloß, daß er ſeiner Vernunft nicht gehorche, wie dies nicht minder oft bey denen der Fall iſt, die ſich zur theologiſchen Moral bekennen.

Nichts iſt gemeiner unter den Menſchen, als eine auffallende Uneinigkeit zwiſchen ihrem Verſtande und ihrem Herzen, d. i. zwiſchen ihrem Temperamente, ihren Leidenſchaften, Gewohnheiten, Phantaſieen, und ihren Urtheilen, ſofern dieſe die Reſultate einer unbefangenen Reflexion ſind. Nur dann, wenn unter dieſen Harmonie ſtatt findet, bemerkt man einen Einfluß der Speculation auf die Praxis. Die ſicherſten Tugenden eines Menſchen ſind ſtets diejenigen, die aus ſeinem Temperamente hervorgehen, und auf demſelben beruhen. Es komt folglich allemal darauf an, zu unterſuchen, ob die Principien des Atheiſten wahr ſeyen? nicht aber, ob ſein wirkliches praktiſches Verhalten Beyfall verdiene?

Ein Atheiſt als ſolcher kann eine vortreffliche auf die Natur der Dinge, die Erfahrung und die Vernunft gegründete Theorie haben, und überläßt ſich dennoch Ausſchweifungen, die ihm ſelbſt und der Geſellſchaft gefährlich ſind. Dann iſt er ohne Zweifel ein inconſequenter Menſch; aber er iſt nicht mehr zu fürchten, als ein religiöſer Zelot, der an einen guten, gerechten und vollkommnen Gott glaubt, und nicht unterläßt, im Namen desſelben die abſcheulichſten Handlungen zu begehen. Warum ſollte ein atheiſtiſcher Tyrann furchtbarer ſeyn, als ein fanatiſcher? Ein ungläubiger Philoſoph ſtiftet bey weitem das Unheil nicht, und kann es nicht ſtiften, was ein fanatiſcher Prieſter bewirkt, der die Zwietracht unter ſeine Mitbürger verbreitet. Allerdings mag es wohl Atheiſten gegeben haben, die den Unterſchied zwiſchen dem Guten und Böſen leugneten, und damit das Fundament aller Moral vernichteten. Von dieſen läßt ſich aber nichts weiter ſagen, als daß ſie über dieſen Punct falſch urtheilten, daß ſie die Natur des Menſchen und die wahre Quelle ſeiner Pflichten verkannten, und in dem irrigen Wahne ſtanden, die Moral ſey eine eben ſo erträumte Wiſſenſchaft, wie die Theologie, und wenn die Götter einmal vernichtet wären, ſo wären damit alle Bande der menſchlichen Geſellſchaft zerriſſen. Eine ſolche Vorſtellungsart widerlegt ſich inzwiſchen ſelbſt, ſobald die vernünftige Reflexion darauf gerichtet wird. Man darf nur die Leugner des Unterſchiedes zwiſchen Tugend und Laſter fragen: ob es ihnen gleichgültig ſeyn würde, geſchlagen, beraubt, verleumdet, undankbar behandelt, von ihren Gatten entehrt, von Kindern inſultirt, von Freunden verrathen zu werden? Die Antwort wird beweiſen, daß es einen Unterſchied des Werthes der menſchlichen

Handlungen gebe, und daß dieſer keinesweges durch eine Convention unter den Menſchen entſtehe, oder auf Ideen von der Gottheit, und Belohnung und Beſtrafung von derſelben in einem andern Leben beruhe.

Ueberhaupt, meynt der Verfaſſer, könne man die Feinde der menſchlichen Vernunft auffodern, ein einziges Beyſpiel anzuführen, aus welchem erweislich wäre, daß bloß philoſophiſche der Religion entgegengeſetzte Vorſtellungsarten und Behauptungen Unruhen in einem State erweckt hätten. Alle Religionsſtreitigkeiten rührten von theologiſchen Meynungen her, weil die Regenten und Völker ſo thöricht waren, ſich einzubilden, daß ſie daran Theil nehmen müßten. Nur jene eitle Philoſophie iſt gefährlich, welche die Theologen mit ihren Syſtemen verbunden haben. Es giebt ja faſt keine theologiſche Frage, welche nicht der menſchlichen Geſellſchaft unzählige Uebel zugezogen hätte, während alle Schriften, ſowohl der ältern als der neuern Atheiſten keinem Andern geſchadet haben, als ihren eigenen Verfaſſern, die nicht ſelten Opfer der allmächtigen Betriegerey der Prieſter wurden. Freylich iſt der Atheismus kein Syſtem, das für den großen Haufen paßte, ſofern dieſer gemeiniglich unter der Vormundſchaft ſeiner Prieſter ſteht. Eben ſo wenig taugt er für die leichtſinnigen Charaktere, die der Geſellſchaft mit ihrer Unnützlichkeit und ihren Laſtern beſchwerlich fallen, für ehrgeizige, intriguante, unruhige Köpfe, die ihr Intereſſe darin finden, Alles in Bewegung zu ſetzen und zu verwirren; noch weniger für eine große Zahl ſonſt wohl unterrichteter einſichtsvoller Menſchen, die nicht den Muth haben, ſich von ihren einmal gefaßten Vor-

urtheilen loszumachen. Es kommen ſo manche Urſachen zuſammen, welche die Menſchen in den mit der Muttermilch eingeſogenen Irrthümern beſtärken, daß jeder Schritt, mit welchem ſie ſich davon entfernen, ihnen unendlich ſchwer wird.

Selbſt die aufgeklärteſten Leute hängen zuweilen von irgend einer Seite an dem allgemeinen Wahne. Man ſieht ſich gleichſam iſolirt; man redet die Sprache der Geſellſchaft nicht, wenn man allein ſeiner eigenen Meynung iſt. Es gehört ein hoher und ſeltener Grad des Muthes dazu, eine Denkart anzunehmen, die nur von ſehr Wenigen gebilligt wird. In Ländern, wo die Wiſſenſchaften beträchtliche Fortſchritte gemacht haben, und wo zugleich die Freyheit des Denkens herrſcht, wird man leicht eine große Zahl Deiſten oder Ungläubige antreffen, die zufrieden, die gröbſten Vorurtheile des großen Haufens abgelegt zu haben, doch nicht wagen, bis zur Quelle zurückzugehen, und die Gottheit ſelbſt vor den Richterſtuhl der Vernunft zu fodern. Blieben dieſe Denker nicht auf halbem Wege ſtehen, ſo würde ihnen die weitere Nachforſchung bald beweiſen, daß der Gott, deſſen Daſeyn und Natur ſie nicht den Muth haben, genauer zu prüfen, ein eben ſo ſchädliches Weſen und für die geſunde Vernunft eben ſo empörend iſt, als es alle Dogmen, Fabeln, Myſterien, und abergläubiſchen Gebräuche ſind, deren Verwerflichkeit ſie bereits anerkannt haben. Sie würden einſehen, was nun von dem Verfaſſer ausführlich dargethan ſeyn ſoll, daß alle jene Meynungen bloß nothwendige Folgen gewiſſer Grundbegriffe ſind, welche ſich die Menſchen von einem göttlichen Phantome gemacht haben, das, ſobald man ſeine Exiſtenz einräumt, auch allen

len den Wahn nach ſich zieht, welchen die Phantaſie darüber erſinnen kann. Ein wenig Nachdenken würde ihnen auch zeigen, daß gerade dies Phantom die wahre Urſache aller der Uebel iſt, welche die bürgerliche Geſellſchaft drücken. Endloſe und blutige Streitigkeiten, die unaufhörlich durch die Religion und den religiöſen Partengeiſt erzeugt werden, ſind die unvermeidlichen Wirkungen der Wichtigkeit, welche man auf eine Chimäre legt, die ſtets geeignet iſt, die Gemüther gegen einander zu erhitzen.

Sehr viele Menſchen erkennen wohl, daß die Ausſchweifungen des Aberglaubens für die menſchliche Geſellſchaft ſehr weſentliche Uebel ſind; ſie klagen über die Misbräuche der Religion. Aber ſehr wenige erkennen, daß eben jene Ausſchweifungen nothwendige Folgen von den Fundamentalprincipien aller und jeder Religion ſind, die ſelbſt nur auf falſche und nachtheilige Begriffe (notions facheuſes) gegründet ſeyn kann, welche man ſich von der Gottheit zu machen genöthigt iſt.

Man bemerkt oft Menſchen, die ſich für ihre Perſonen über religiöſe Vorurtheile erhoben haben, aber dennoch behaupten, daß dieſe Vorurtheile nothwendig für den großen Volkshaufen ſeyen, welcher ohne dieſelben nicht in Schranken gehalten werden könne. Heißt dies Raiſonnement nicht eben ſo viel, als wenn man behauptete: Das Gift ſey dem Volke nothwendig, oder man müſſe es nothwendig vergiften, damit es ſeine Kräfte nicht misbrauche? Heißt es nicht, eine Nothwendigkeit annehmen, das Volk unvernünftig zu machen, und durch Phantome zu blenden, damit es ſich Fanatikern oder Betriegern unterwerfe, die hernach ſeine Thorheiten benutzen werden,

den, um die ganze Welt zu verwirren, und auf den Trümmern aller bürgerlichen Macht ihre eigene Herrſchaft zu erheben?

Ueberdem ſollte es wirklich wahr ſeyn, daß die Religion auf die Sitten der Völker einen wahrhaft nützlichen Einfluß habe? Man ſieht leicht, die Religion unterwirft den großen Haufen, ohne ihn zu beſſern; ſie macht daraus einen Haufen unwiſſender Sclaven, die durch paniſche Schrecken unter dem Joche von Tyrannen und Prieſtern ſeufzen; ſie macht dumme Menſchen, die auf gewiſſe leere und unnütze Gebräuche einen weit höhern Werth legen, als auf die wirklichen und nützlichen Tugenden und Pflichten der Moral, in denen man ſie niemals unterrichtete. Wenn auch die Religion zufällig einzelne furchtſame Menſchen in Schranken hält; ſo hat ſie doch keinesweges dieſelbe Wirkung bey der großen Volksmaſſe, die ſich nichts deſto weniger von den epidemiſchen Laſtern hinreiſſen läßt, welche unter ihr herrſchend geworden ſind. Da wo der Aberglaube am meiſten triumphirt, wird man immer die wenigſte Sittlichkeit finden. Es iſt allemal ein trauriges Vorurtheil an ſich ſelbſt, daß es nützliche Irrthümer gebe, und daß Wahrheit gefährlich werden könne. Das Vorurtheil kann das Elend auf der Erde verewigen. Die Menſchheit verdankt alle ihre Leiden vielmehr dem Irrthume; was man finden wird, ſobald man nur den Gründen jener mit Unbefangenheit nachforſcht. Unter dieſen Irrthümern aber ſind eben die religiöſen die verderblichſten wegen des Werthes, den man ihnen beymißt; wegen des Stolzes, den ſie den Herrſchern einflößen; wegen der Herabwürdigung der Unterthanen. Hieraus fließt unmittelbar, daß

eben die geheiligten Irrthümer der Menſchen es ſind, zu deren gänzlicher Vernichtung das Intereſſe der Menſchheit auffodert, welche ſich alſo auch die geſunde Philoſophie am angelegenſten ſeyn laſſen muß. Bürgerliche Unruhen und Revolutionen ſind hiervon gar nicht zu beſorgen. Je freyer die Wahrheit ſprechen wird, deſto einleuchtender wird ſie ſeyn; deſto weniger wird ſie alſo auch die Menſchen zu Unordnungen verführen.

Die Urſache demnach, warum der Atheism von jeher auch vorurtheilfreye Perſonen beunruhigt hat, und noch beunruhigt, liegt darin, daß man die Gründe und Folgen desſelben nicht genug entwikkelte. Man findet einen zu großen Abſtand zwiſchen dem gemeinen Aberglauben und der abſoluten Irreligion. Man glaubt alſo, einen weiſen Mittelweg einzuſchlagen, indem man gewiſſermaßen den Irrthum mit der Wahrheit zu vermählen ſucht; man läßt allenfalls das Princip zu, aber man verwirft die Folgerungen. So behält man das Phantom bey, und wird nicht gewahr, daß dieſes über kurz oder lange dieſelben Wirkungen und Thorheiten in den Köpfen der Menſchen hervorbringen muß, die man doch gerne verhüten oder ausrotten wollte.

Die meiſten ungläubigen und philoſophiſchen Reformatoren behauen einen vergifteten Baum, wagen es aber nicht, die Axt an die Wurzel zu legen; als ob aus dieſer Wurzel nicht bald derſelbe Stamm wieder hervorſchießen würde. Die Theologie oder die Religion werden immer brennbaren Stoff enthalten; und dieſer wird in der Phantaſie der Menſchen ſich immer auf's neue entzünden. So lange die Prieſterſchaft das Recht haben wird, der Jugend die Köpfe

zu verdrehen, ſie zu gewöhnen, vor Worten zu zittern, die Nationen durch den Namen eines furchtbaren Gottes zu beunruhigen, wird auch der Fanatismus der Tyrann der Geiſter ſeyn, und der Betrug wird nach Willkühr in den Staten Verwirrung erzeugen und verbreiten können. Das anfangs unbedeutend ſcheinende Phantom, durch die Phantaſie der Menſchen ſtets genährt, ausgebildet, vergrößert, wird nach und nach ein hinlänglich mächtiger Koloß werden, um alle Köpfe in Verwirrung zu bringen, und bürgerliche Reiche zu zerſtören. Der Deismus alſo iſt überhaupt ein Syſtem, wobey der menſchliche Geiſt nicht lange verweilen kann, ohne daß ſein wahres Wohl darunter leidet. Auf einer Chimäre erbaut, muß er bald und nothwendig in einen gefährlichen Aberglauben ausarten.

* * *

Abſichtlich habe ich den Inhalt des Syſteme de la nature ausführlicher dargeſtellt. Weder im Alterthume, noch in den neueren Zeiten, iſt der Naturalismus und Fatalismus ſo vollſtändig, ſcheinbar gründlich und blendend, und mit ſo ſorgfältiger Hinſicht auf die entgegengeſetzten Syſteme der Theologie und Moral vorgetragen worden, wie es von dem Verfaſſer des Syſteme de la nature geſchehen iſt. Er iſt daher auch als der Herold des neuern Atheismus, beſonders ſo wie dieſer aus den Schriften der ſogenannten Encyklopädiſten hervorleuchtet, zu betrachten. Die übrigen franzöſiſchen Naturaliſten haben nur ſeine philoſophiſchen Gründe wiederholt, weiter ausgeführt, mit ihrem Witze ausgeſtattet, oder ſie durch Spöttereyen über die poſitive Religion, und die Erkentnißquelle

quelle derſelben, die Bibel, zu unterſtützen geſucht. Für Leſer, die nicht in der philoſophiſchen Speculation ſehr geübt, und mit dem Geiſte der verſchiedenen philoſophiſchen Syſteme ſehr vertraut ſind, kann es daher auch keine gefährlichere Schrift geben, als das Syſteme de la nature; zumal da der Verfaſſer bey allem ſeinem Eifer für Naturalismus und Fatalismus doch die Nothwendigkeit der Moral behauptet, und dieſe auf eine eigene Weiſe zu begründen ſucht. In manchen einzelnen Puncten, beſonders was die falſchen Religionen, und den Misbrauch des Chriſtenthums betrifft, hat er auch unleugbar Recht, und dieſes iſt es vorzüglich, was für ſeine Philoſophie überhaupt einnimt.

Die Hauptfrage, von deren Entſcheidung die Gültigkeit des Naturalismus und Fatalismus, wie er hier aufgeſtellt worden iſt, abhängt, iſt dieſe: Ob ſich das Weltall, wie es iſt, namentlich die intellectuale und moraliſche Welt, einzig aus den Geſetzen der Bewegung der ewigen Materie, aus dem bloßen Mechanismus, erklären laſſen?

Hier bleiben aber zwey Puncte übrig, die in dem Mechanismus ihre Auflöſung nicht finden, die Zweckmäßigkeit der Dinge, und die Freyheit. Die Materie, ſoweit wir ſie durch Erfahrung kennen lernen, iſt ein Syſtem blinder Kräfte, deren Wirkſamkeit freylich gewiſſen Geſetzen, die in der Natur der Materie ſelbſt ihren Grund haben, unterworfen iſt; aus denen ſich aber Alles, was wir auf Vernunft zurückführen, ſchlechterdings nicht herleiten läßt. Ein blindes Schickſal für den Urheber der Zweckmäßigkeit halten; die Vernunft zu einem Producte der Unver-

nunft machen, iſt doch der offenbarſte Widerſpruch. Wollte man auch eine zweckmäßige Wirkſamkeit in der ſogenannten lebloſen organiſchen Natur, und auch in der thieriſchen Welt leugnen; ſo iſt ſie doch in der Natur des Menſchen unverkennbar. Es exiſtirt eine menſchliche Kunſt, die nach Zwecken wirkt, und mit welcher die Natur bey ihrer Thätigkeit eine Analogie hat; ſo daß ſich auch die Natur als das unermeßliche Laboratorium eines unendlich mächtigen und weiſen vernünftigen Künſtlers anſehen läßt. Das Vermögen des Menſchen aber, nach einem Zweckbegriffe zu wirken, für eine zufällige oder gar nothwendige Combination der Bewegkräfte der Materie zu erklären, iſt eine Erklärung, die ſich nie beweiſen läßt, und alſo auch für die Vernunft ewig unbefriedigend bleibt. Abſtrahiren wir von aller Intelligenz, allem vernünftigen Principe in der Natur, ſo iſt die Zweckmäßigkeit der Naturwirkungen ſchlechthin unbegreiflich. Keine Kraft weiß von der anderen; jede wirkt blind und unabſichtlich; wie wäre eine Zuſammenſtimmung der Kräfte zu Zwecken, und wiederum aller dieſer einzelnen Zwecke zum Ganzen möglich? Es iſt auch eine auffallende Lücke in dem Syſteme der Natur, daß der Verfaſſer nicht verſucht hat, die Zweckmäßigkeit aus den bloßen Bewegkräften der Materie, und mannichfaltigen Combinationen derſelben herzuleiten. Muß man aber einmal, um die Zweckmäßigkeit zu begreifen, ein von der Materie weſentlich verſchiedenes Princip, eine Weltintelligenz, oder ein Princip aller Intelligenzen überhaupt annehmen; ſo verliert der Naturalismus die Einheit und Selbſtſtändigkeit ſeines Princips, der ſich ſelbſt bewegenden Materie, und kann ſich nicht gegen den Theism behaupten.

Zu

Zu einer Prüfung aller der Gründe, die der Vf. für den Fatalismus vorgebracht hat, iſt hier nicht der Ort. Sein Naturalism hängt mit dieſem auf's genaueſte zuſammen. Nur Eines hat er hinreichend zu erklären unterlaſſen, woher das Bewußtſeyn der Freyheit beym Menſchen ſtamme, wenn dieſer nichts weiter, als eine Maſchine iſt, die durch ein ewig nothwendiges Schickſal determinirt wird? Sein Moralſyſtem, das er in der Folge entwickelt, ſteht auch mit ſeinem Determinism in dem geradeſten Widerſpruche. Er giebt einen Unterſchied des Guten und Böſen in den menſchlichen Handlungen zu. Jenes iſt das, was dem Menſchen ſelbſt und Andern nützt; dieſes iſt das, was ihm und Andern ſchadet. Nach dieſer Vorausſetzung empfiehlt er alſo auch Pflichten des Wohlwollens und der Menſchenliebe gegen Andere. Wie ſind aber dieſe Pflichten und ihre Erfüllung möglich, wenn bey den Handelnden gar keine Freyheit obwaltet? Herrſcht in Allem, was der Menſch empfindet, vorſtellt, will und thut, ein nothwendiges Schickſal; ſo iſt alle Moral nur Tand, und alle Moralität Wahn und Täuſchung. Der größte Böſewicht, deſſen Handlungen ihm ſelbſt und der Geſellſchaft am nachtheiligſten ſind, handelt alsdenn ſo, wie ihn das Schickſal mechaniſch determinirt, und kann nicht anders handeln; ſo wie der wohlwollendſte edelſte Menſch ebenfalls nur ein Werkzeug in der Hand der fatalen Nothwendigkeit iſt. Es kann hier weder von Laſter und Schuld, noch von Tugend und Würdigkeit die Rede ſeyn. Die Moral, welche der Verfaſſer mit ſeinen theoretiſchen Principien in Verbindung zu ſetzen, und ſogar aus dieſen herzuleiten ſucht, iſt an ſich ſelbſt nur erſchlichen, und jenen Principien geradehin entgegengeſetzt. Daß aber

durch

durch den Naturalismus und Fatalismus alle Moralität aufgehoben wird, und als Chimäre und Täuſchung erſcheint, iſt ein Hauptvorwurf, welchen man dieſer philoſophiſchen Vorſtellungsart machen kann.

Auf eine unwiderlegliche Art hat der Verfaſſer gezeigt, daß keine theoretiſche Erkentniß von Gott und ſeinen Eigenſchaften möglich iſt, und daß eine jede Theologie, die eine ſolche zu enthalten vorgiebt, aus innern Widerſprüchen beſteht. Eben ſo richtig urtheilt er auch über die verderblichen Folgen des religiöſen Aberglaubens, der Herrſchſucht der Prieſter, für das menſchliche Geſchlecht. Allein Beweiſe ſeines Naturalismus hat er mit Unrecht hiervon entlehnt. Wenn auch keine theoretiſche Erkentniß von Gott möglich iſt, ſo ſind wir doch zum Glauben an eine intelligente und moraliſche Gottheit berechtigt, die der Urheber des Reichs der Natur und der Sitten iſt, und deren Weſen und Verhältniß zur Welt eben darum nicht erkannt werden kann, weil keine Eigenſchaft endlicher Dinge auf ſie paßt. Wenn falſche Religionen und Aberglauben verderbliche Wirkungen für die Völker hervorbringen; ſo kann man keinesweges dasſelbe von einer wahren auf Moralität gegründeten Religion, vielmehr muß man von dieſer ſchlechthin das Gegentheil behaupten. Daß aus dem verbreiteten Naturalismus und Vernachläſſigung aller Religion auch die größte Sittenloſigkeit der Erfahrung nach ſowohl bey Individuen als bey Völkern entſpringen kann und wirklich entſpringt, hat der Vf. viel zu wenig in Erwägung gezogen. Es mag freylich einzelne Menſchen geben, die auch bey naturaliſtiſchen Principien dennoch Rechtlichkeit und Wohlwollen gegen ihre Mitmenſchen beobachten; deren Charakter al-

ſo durch den Mangel an Religion nicht zum Schlimmen ausartet; allein bey dem großen Haufen ſelbſt der cultivirteſten Nationen wird aller Erfahrung nach dieſes niemals der Fall ſeyn. Eine moraliſche Religion wird deßwegen auch immer Bedürfniß und Wohlthat für die Völker bleiben, und eben dieſe wird auch dem Aberglauben und jedem hierarchiſchen Unfuge vorbeugen *).

* * *

Faſt um dieſelbe Zeit mit dem Syſteme der Natur erſchien das Werk des J. B. Robinet de la nature, das aber eine jenem ganz entgegengeſetzte Tendenz hat; daher ich es itzt des Contraſtes wegen zugleich mit jenem characteriſiren will **).

Der Verfaſſer verfolgte in demſelben vier Hauptzwecke. Erſtlich wollte er eine beſſere Theodicäe begründen, als die bisherige Philoſophie aufgeſtellt hatte. Ein durchaus gutes Weſen kann nicht Urheber des Uebels und des Böſen ſeyn; ſelbſt nicht durch eine bloße Zulaſſung, welche die Folge vorheriger guter Rathſchlüſſe war; denn ſofern die Gottheit abſoluter Beherrſcher der Ereigniſſe iſt, müſſen auch

*) Vgl. Examen du Materialisme, ou Refutation du *Syſteme de la nature.* Par Mr. *Bergier;* à Paris 1771. 2 Tomes. 8. — Obſervations ſur le livre intitulé: *Syſteme de la nature.* Par Mr. *M. J. de Caſtillon;* à Berlin 1771. 8. — Reflexions philoſophiques ſur le *Syſteme de la nature.* Par Mr. *Holland;* à Paris. 1772. 8. — Le vrai ſens du *Syſteme de la nature* (par *Helvetius*); Ouvr. poſth. à Londres 1774. 8. Deutſch: Frankfurt und Leipzig 1783. 8.

**) De la nature. Par *J. B. Robinet;* à Amſterdam 1761-68; V Voll. 8.

auch die Folgen von Rathſchlüſſen in ihrer Gewalt ſtehen, und bey jener Vorausſetzung komt man alſo in Gefahr, die höchſte Bosheit mit der höchſten Güte vereinigen zu müſſen. Robinet wollte alſo dagegen zeigen, daß vermöge einer metaphyſiſchen Nothwendigkeit in einer endlichen Welt das Uebel weſentlich mit dem Guten verbunden ſey; daß daher von beyden ohngefähr eine gleiche Summe in der Welt exiſtire; und hieraus ein nothwendiges Gleichgewicht des Uebels und des Guten in der Natur entſpringe, welches die Harmonie derſelben bewirke.

Zweytens wollte R. die Principien der Erzeugung und Fortpflanzung in der Natur aufklären. Die Analogie der Natur fodert, daß vom Atom, der ſich unſerer ſinnlichen Wahrnehmung entzieht, bis zum leuchtenden Weltkörper, alle Weſen ſich auf dieſelbe Art wieder erzeugen. Vermöge der Einförmigkeit dieſes Geſetzes ſehen wir alle Reiche, Gattungen und Arten der Natur ſich erneuern und immer wiederkehren. Mit Hülfe einer genauen Logik und einer hinlänglichen Menge von Thatſachen, muß ſich alſo die einförmige Erzeugung der Naturdinge, die anfangs parador ſcheint, mehr als wahrſcheinlich machen laſſen.

Drittens da auch der Verfaſſer der Hypotheſe der Engliſchen Philoſophen beypflichtete, daß die Moralität ſich auf einen beſondern Inſtinct im Menſchen gründe; ſo wollte er den Faden der Unterſuchung hierüber da aufnehmen und fortſetzen, wo ihn jene fallen ließen. Er wollte den Mechanismus dieſes ſechsten (moraliſchen) Sinnes entwickeln, der den übrigen Sinnen ähnlich, aber edler, als ſie,

und,

und, anſtatt daß jene bloß zum Gebrauche des Individuum's dienen, für die geſamte Menſchengattung beſtimt iſt. Hiermit hieng denn auch eine Erörterung des Einfluſſes der Theorie vom moraliſchen Sinne auf die bürgerliche Geſellſchaft und die Geſetzgebung zuſammen.

Viertens. Unter Geiſtern verſteht Robinet denkende Subſtanzen, wie auch ihr Weſen und Urſprung beſchaffen ſeyn möge, über welche letztern Puncte er ſich nur Muthmaßungen erlaubt. Die Theorie der Thätigkeit dieſer Geiſter nach den Regeln der Optik und Akuſtik, als beſtändigen und unwandelbaren Principien, nennt er die Phyſik der Geiſter, die den Beſchluß ſeines Werkes ausmacht.

Das Raiſonnement, wodurch Robinet zuvörderſt ſeine Theodicäe zu begründen ſucht, iſt in ſeinen Hauptmomenten folgendes:

I. Nur das Unendliche iſt unwandelbar; es iſt ganz und immer, was es iſt, und kann kein neues Seyn empfangen. Eben ſo wird auch das, was nicht iſt, nicht verändert, ſondern bleibt immer in derſelben Negation des Daſeyns. Zwiſchen beyden, dem Unendlichen, und dem Abſolutnegativen, liegt das Endliche in der Mitte. Man kann weder von ihm ſagen, daß es unwandelbar, noch auch, daß es nicht ſey. Es iſt vielmehr das ſchlechthin Veränderliche. Jedes endliche Ding hat die Exiſtenz nur zum Theile, und die Portion, welche es davon auf einmal beſitzt, iſt die möglich kleinſte. Sie iſt durch den gegenwärtigen Augenblick begrenzt; denn das Endliche iſt ſchlechterdings keiner Dauer fähig. Könte das Endliche mehr Momente

nach

nach einander in demſelben Zuſtande beharren, ſo würde es auch eine längere Zeit dauern können, und dann würde man die Dauer in der Zeit mit der Ewigkeit verwirren, obgleich die eine eben ſo weſentlich veränderlich, als die andere beſtändig iſt.

Die endliche Exiſtenz enthält gleichwohl eine Art von Unendlichkeit. Sie reſultirt aus einer unendlichen Summe unendlich kleiner Exiſtenzen, wie eine unendliche Summe unendlich kleiner Ausdehnungen einen endlichen Raum bewirkt. In gewiſſem Sinne kann man mit Wahrheit ſagen, daß die Geſchöpfe in jedem Augenblicke leben und ſterben. Sie ſterben, indem ſie in jedem Augenblicke die Exiſtenz verlieren, die ſie den Augenblick vorher hatten; und nichts deſto weniger leben ſie, weil die augenblickliche Exiſtenz, welche ſie in einem Momente verlieren, unmittelbar durch eine neue Exiſtenz von derſelben Art wieder erſetzt wird. Robinet wendet dieſe Ideen ſehr intereſſant auf die Schöpfung des Univerſum's an, und beweiſt daraus, daß eine unendliche Macht erfodert wurde, um das Univerſum aus der Nichtexiſtenz zum Daſeyn zu erheben, und es in dieſem zu erhalten.

II. Alle Naturdinge bedürfen einer Nahrung, und zwar erhält ſich die Natur immer auf ihre eigene Koſten. So nähren ſich die überall verbreiteten und unter einander gemiſchten Elemente gegenſeitig. Das Feuer verzehrt die Luft und faſt alle andre Dinge; die Luft ſättigt ſich mit Waſſer, und wird nach dem verſchiedenen Grade der Sättigung dicker oder dünner genannt; das Waſſer ſeinerſeits wird von Luft und Feuer geſchwängert; und die Erde nährt ſich von allen den heterogenen Subſtanzen, die ſie aufnimt, und die man als ihre Erzeugniſſe betrachtet. Daſſelbe Phänomen bie-

bietet uns der Himmel dar. Es iſt nicht unwahrſcheinlich, meynt Robinet, daß die leuchtenden Himmelskörper ihre Nahrung von den Dünſten empfangen, welche ihnen die dunkeln Himmelskörper zuſenden; und daß umgekehrt die natürliche Nahrung dieſer der Zufluß der Feuertheilchen iſt, welche jene ihnen unaufhörlich zuſtrömen laſſen. Auf eine analoge Weiſe gilt auch dasſelbe bey den Mineralien, Pflanzen, und in der thieriſchen Natur. So verzehrt eine Hälfte der Natur die andere, und wird wieder von ihr verzehrt, und die Nahrung der Naturdinge auf Koſten anderer iſt zugleich ein Princip ihrer Zerſtörung.

III. Eine dritte nothwendige Eigenſchaft der Naturweſen, wodurch ſie zugleich im Ganzen erhalten, und im Einzelnen wieder deſtruirt werden, nachdem ſie ihren Beytrag zur Erhaltung des Ganzen geleiſtet haben, iſt die Reproduction derſelben. Die Geſchöpfe haben das Leben weniger, um es zu genießen, als um es auf ihres Gleichen fortzupflanzen, und die Arten der Dinge zu erhalten, um deren willen die Natur ſich lediglich für die Individuen intereſſirt. Wenn zwey Körper gegen einander ſtoßen, geht eben ſo viel Bewegung auf der einen Seite verloren, als von der anderen mitgetheilt wird. Eben ſo in der Hervorbringung eines Weſens durch zwey andere Weſen verlieren dieſe beyden eben ſo viel am Leben, als das neue daran gewinnt. Robinet ſucht ausführlich zu beweiſen, wie die Natur in der Entwickelung der Organiſationen zur Reife, von den erſten Keimen des Daſeyns an, Alles auf die Fortpflanzung richtet, und wie ſie am meiſten für dieſen Zweck bey den Geſchöpfen ſorgt, wenn auch andere Zwecke, die ſonſt dem

Geſchöpfe möglich waren, die aber durch die Umſtände gehindert werden, ſich nicht ſollten erreichen laſſen können. Das Alter komt nur dem Individuum zu Gute, und iſt auch nur für dieſes beſtimt, nicht für die Art. Das Individuum, wenn es dem Zwekke der Natur entſprochen hat, ruht ſich endlich aus, und genießt ſein eigenes Daſeyn. Jedes Individuum hat eine verhältnißmäßige Portion von Kraft, um ſein Daſeyn fortzupflanzen. Von dieſer Kraft iſt überhaupt eine gewiſſe Quantität im Univerſum, die unter alle lebendige Weſen vertheilt iſt. Die neuen Zeugungen erſetzen alſo nur die alten, die geweſen ſind.

IV. Der Menſch hält ſich gewöhnlich für den Mittelpunct, um welchen ſich die ganze Schöpfung dreht, und für den Hauptzweck derſelben. Er wähnt, daß die Harmonie des Univerſum's bloß zu ſeinem Vergnügen exiſtire, entweder um ſeinen Geiſt aufzuheitern, oder um ſeinen Sinnen zu ſchmeicheln. Dies iſt inzwiſchen nur ein leerer Hochmuth des Menſchen. Die Ordnung der Natur beſteht keinesweges in Beziehungen aller Naturweſen auf ein einziges. Man hat geglaubt, durch eine ſolche Hypotheſe die Güte Gottes zu ehren; allein dieſe Hypotheſe iſt der Traum eines Sybariten, während ſeine Vernunft ſchläft, der entfliegt, ſobald ſeine Vernunft erwacht. Die Harmonie der Natur iſt durchaus nicht um der Menſchen willen, ſondern um der Vollkommenheit der Natur ſelbſt willen da.

Die Harmonie der Natur beſteht in der Unendlichkeit der Formen der Materie, die wieder zwey andere Unendlichkeiten, der regelmäßigen und der unregelmäßigen Formen, in ſich ſchließt, und doch ein

Ganzes ausmacht. Sie beſteht ferner in den unendlich mannichfaltigen Eigenſchaften der Körper, von denen keine weder abſolut gut, noch abſolut böſe iſt. Sie beſteht endlich in der Verſchiedenheit der Geiſter und der Charaktere, wo immer das Gute dem Böſen das Gleichgewicht hält, nicht nur die Wiſſenſchaft der Unwiſſenheit, die Wahrheit dem Irrthume, die Tugend dem Laſter; ſondern auch die Vortheile der Wiſſenſchaft, Wahrheit und Tugend die Nachtheile der Unwiſſenheit, des Irrthums und des Laſters, ausgleichen, und zum Beſten des Ganzen ſämtlich dienen. Die Verbindung des Guten und Uebels war alſo in dem Plane jeder möglichen Schöpfung endlicher Dinge nothwendig. Jede Veränderung des Einen erzeugt eine proportionirte Veränderung des Andern, und wenn das Schauſpiel des Univerſum's im Guten unendlich mannichfaltig iſt, ſo muß es auch alle Nuançen des Uebels haben. Die Mannichfaltigkeit der Natur und ihre Harmonie zum Ganzen erfodert Licht und Finſterniß, Kälte und Wärme, durch das Verhältniß der Himmelskörper zu unſerer Erde. Sie iſt aber nirgend auffallender, als in der regelmäßigen Succeſſion der Weſen, wo ſtets die Zerſtörung lebendiger Keime andern zum Leben Platz macht; in den ſchicklichen Mitteln zur Erhaltung der Individuen auf eine gewiſſe Zeit und zur Fortpflanzung der Arten, welche Mittel gleichwohl wieder wirkſam zur Zerſtörung ſind; damit ſich keine Art zu ſehr zum Nachtheile anderer Arten vervielfältige, und eine zu lange Dauer einer Generation das Gedeihen der folgenden hindere.

Achtet man auf die Individuen, ſo ſollte man glauben, daß Alles ſtirbt, Alles vergeht, Alles vernichtet wird. Achtet man auf die Gattungen, ſo ſollte

te man glauben, daß Alles ewig und unveränderlich ſey. Wie wäre aber dieſes Verhältniß in der Natur, dieſe Harmonie des unendlich Mannichfaltigen zum Ganzen, ohne eine Verbindung des Wohles und Uebels, des Guten und Böſen, möglich? Die Harmonie der Natur iſt alſo der vollkomne Einklang des Uebels und des Guten; und hierin beſteht die Theodicäe.

Die vollkommenſte Erkentniß der Harmonie des Univerſum's hat derjenige Geiſt, der mit der Idee aller Mannichfaltigkeiten des Guten im Univerſum auch die aller Formen des Uebels vereinigt. Aus demſelben Principe läßt ſich nach der Meynung des Verfaſſers auch die Exiſtenz des Schmerzes insbeſondre bey den empfindenden Subſtanzen rechtfertigen. Die Naturweſen konten nicht empfindende Subſtanzen ſeyn, ohne Organe zu haben, und dieſe mußten angenehmen und ſchmerzhaften Reizen ausgeſetzt ſeyn; damit in dem allgemeinen Syſteme der empfindenden Subſtanzen eine Quantität des Schmerzes exiſtire, die genau der Quantität des Vergnügens gliche. Die Meynung, daß die Summe der angenehmen Empfindungen die Summe der unangenehmen weit überſteige, ſchon dadurch, daß Menſchen und Thiere ſo viel Mittel in ihrer Gewalt haben, den letzteren auszuweichen, bemüht ſich Robinet eifrig, zu widerlegen.

Eben die Gleichheit des Uebels und Guten erhält ſich auch in den Zuſtänden der bürgerlichen Geſellſchaft. Der Menſch iſt ein geſelliges Weſen, mit einem thätigen Geiſte, und einer Vernunft begabt, die einer unendlichen Vervollkommung fähig iſt. Die bürgerliche Geſellſchaft iſt das nothwendige Product der Entwickelung jener Fähigkeiten des Menſchen, und

mit

mit ihr und durch ſie werden die Geſetze, der Handel, der Krieg, die Künſte, Reichthum und Armuth, Ehre und Schande, und alle übrigen geſellſchaftlichen Verhältniſſe und Einrichtungen in den Plan der Natur aufgenommen. Der Menſch verliert durch die Geſellſchaft an ſeiner urſprünglichen Freyheit; allein er wird dafür durch die öffentliche Sicherheit entſchädigt. Indem er ſich des Rechts begiebt, Güter zu erwerben, ohne alle Rückſicht auf ſeines Gleichen, erwirbt er ein anderes, ſich alle gleichſam zinsbar zu machen, daß ſie zu ſeinem Wohle und ſeiner Unterhaltung beytragen müſſen. Der Schwache wird durch die Unterſtützung der Geſetze dem Stärkern gleich.

Inzwiſchen iſt nicht zu vergeſſen, daß in jedem State eben ſo viele Menſchen bey dem Unglücke desſelben intereſſirt ſind, als andere Bürger bey dem Flore desſelben, weil ihr eigener Wohlſtand auf's genaueſte mit dem ſeinigen verbunden iſt. Das Intereſſe, dieſe große Triebfeder der menſchlichen Handlungen, welche Alles für Alle und gegen Alle in Bewegung ſetzt, wird gerade ſo viel Unordnung als Harmonie, ſo viel Gutes als Uebel, in die Geſellſchaft hineinbringen. Erwägt man die Staten, daß es darin Regenten, Geſetze, eine Religion, eine Moral, eine bürgerliche Ordnung, einen Handel, gehorſame und treue Völker, patriotiſche Helden, uneigennützige Obrigkeiten giebt; ſo kann man nicht umhin, die bürgerliche Geſellſchaft zu bewundern. Denkt man aber zugleich an die Meuchelmorde, Meyneide, Verräthereyen, Räubereyen, Treuloſigkeiten, Metzeleyen, an die Verbrechen aller Art, die ſich ebenfalls in Staten ereignen; ſo wird man vom Unwillen ergriffen, und fühlt ſich geneigt, das menſchliche Geſchlecht zu haſſen.

ſen. Dieſe entgegengeſetzten Empfindungen entſpringen natürlich beym Anblicke der entgegengeſetzten Scenen, welche die menſchliche Geſellſchaft darbietet. Gleichwohl muß das genaue und beſtändige Gleichgewicht des Guten und Uebels, das aus der bürgerlichen Geſellſchaft im Ganzen entſpringt, uns lehren, das eine um des andern willen zu ertragen, die hohe Idee herabzuſtimmen, die uns die Vortrefflichkeit einzelner Menſchen von der Gattung geben könte, durch die Betrachtung der ausgezeichneten Bosheit Anderer.

Robinet wirft die Frage auf: Könte Gott das Uebel in der Welt verhindern? —

Es iſt ein anerkannter Grundſatz, daß die göttliche Allmacht ſich nicht auf das Unmögliche erſtrecke. Man kann ſchlechthin leugnen, daß Gott z. B. einen Berg ohne Thal, oder ſonſt etwas ſich geradezu Widerſprechendes hervorbringen könne, und Niemand wird hierin eine Beſchränkung der göttlichen Allmacht finden. Ließe ſich alſo beweiſen, daß die Negation des Uebels in der Natur einen Widerſpruch enthält; ſo wäre die obige Frage zur Befriedigung beantwortet.

Ferner: Alles Erſchaffene iſt endlich, und alles Endliche iſt unvollkommen und mangelhaft; denn eine Vollkommenheit des Weſens und der Eigenſchaften kann nur dem Unendlichen zuſtehen. Um alles Uebel in der Welt aufzuheben, wäre zuvörderſt das einzige Mittel, das ganze Naturſyſtem ſo abzuändern, daß gar keine Veranlaſſung zum Schmerze für die empfindenden Subſtanzen mehr obwaltete. Dann würde auch alles phyſiſche Uebel verſchwinden. Der Verſtand und der Wille müßten der Unregelmäßigkeit und Unordnung durchaus unfähig ſeyn; und bey dieſer

Ein=

Einrichtung derſelben würde es auch weder Irrthum, noch Laſter geben; allein dieſe vorgeſchlagene Abänderung der Natur iſt unmöglich. Eine geſchaffene Welt, ſo gut ſie ſeyn mag, iſt immer mangelhaft, ihrem Weſen nach, in ihrer Totalität, in jeder Verbindung ihrer Principien, und in jeder Beziehung der Weſen, welche ſie enthält, zu einander. Die reine, abſolute, vollkomne Güte komt nur dem Unendlichen und Unerſchaffenen zu. So wie ein unendliches Weſen möglicherweiſe keine beſchränkte Güte haben kann; ſo widerſpricht es auch der Natur eines endlichen Weſens, daß die Natur deſſelben abſolut vollkommen und unbeſchränkt ſey. Dies läßt ſich zunächſt auf die Ordnung der Elemente im Univerſum, und auf das Gute der mannichfaltigen Combinationen der Materie anwenden, das ſeiner Natur nach nicht ohne Mängel ſeyn kann. Wäre ein Gut frey von allem Uebel, würde es ein unendliches Gut ſeyn; es wäre keines Wachsthums, keiner Verminderung, überhaupt keiner Veränderung fähig; denn dies würde eine Mangelhaftigkeit deſſelben ausdrücken. War es nun aber der göttlichen Allmacht unmöglich, das Unendliche hervorzubringen; ſo konte ſie auch nicht eine durchaus gute und fehlerloſe Welt ſchaffen; und was ihr zu einer Zeit unmöglich iſt, iſt es für ſie ſchlechthin; ſo daß folglich die Aufhebung des phyſiſchen Uebels im Univerſum eine ſich ſelbſt widerſprechende Unmöglichkeit iſt.

Auch die Irrthümer des Verſtandes und die Laſter des Willens haben eben ſo in der Unvollſtändigkeit dieſer beyden Vermögen ihren Grund, d. i. darin, daß ſie nicht unendlich ſind. Erſchaffene Weſen können aber nicht unendlich ſeyn, und es

folgt nothwendig auch hier wieder der Schluß: daß es eben ſo unmöglich für Gott iſt, Irrthümer und Laſter ſchlechthin aufzuheben, als dem Verſtande und Willen ihre Schranken gänzlich zu nehmen. Die Gottheit mag die Grenze des Endlichen ſo weit entfernen, wie ſie wolle; ſie würde nie das Endliche zum Unendlichen zu machen im Stande ſeyn. Zwiſchen einer Intelligenz, die ihrer Natur nach dem Irrthume unterworfen, und einer ſolchen, die ihrer Natur nach untrieglich iſt, giebt es gar kein Mittelding. Nicht mehr zwiſchen einem abſolut gerechten Willen, und einem ſolchen, der nothwendig der Ungerechtigkeit fähig iſt.

Die Frage nach der Möglichkeit des phyſiſchen und moraliſchen Uebels im Verhältniſſe zur Gottheit kann man demnach ſo beſtimmen: War es für die Gottheit möglich, eine ſchlechthin gute Ordnung der Dinge, einen untrieglichen Verſtand, und einen abſolut gerechten Willen zu erſchaffen? Dieſe Frage wird Niemand zu bejahen wagen. Die abſolute Güte, Untrieglichkeit und Gerechtigkeit ſind Eigenſchaften der Gottheit allein; ſie kann ſich derſelben nicht entäußern, ohne daß ſie aufhörte zu ſeyn, was ſie iſt; noch kann ſie ein Geſchöpf damit begaben, ohne ſie ſich ſelbſt zu entziehen, was ſich widerſpricht. Die unendlichen Eigenſchaften Gottes ſind an ſich ſelbſt unverträglich mit einer erſchaffenen Welt. So wie ein unendlicher Abſtand zwiſchen dem Nichts, und dem Seyn, iſt; ſo iſt er nicht geringer zwiſchen dem Geſchöpfe, und ſeinem Schöpfer.

Man könte ſagen, daß Gott, um das moraliſch Böſe in der Welt zu verhüten, den Menſchen unwiderſtehlich zum Guten habe beſtimmen können. Einige

nige haben ſogar geglaubt, daß dieſes für Gott mög-lich geweſen ſeyn würde, auch ohne dem Willen des Menſchen Zwang anzuthun. Dieſe letztere Behauptung erklärt der Verfaſſer jedoch mit Recht für unverſtändlich. Der Wille konte ſchlechterdings nicht anders unabänderlich zum Wollen des Guten beſtimt werden, als wenn ihm die Fähigkeit, das Böſe zu wollen, durchaus genommen wurde. Behält der Wille die letztere Fähigkeit, ſo wird er auch zu beyden Contrarien, dem Guten und Böſen, gleich geneigt ſeyn. Er wird alſo bald das Gute, bald das Böſe wollen, und es ließe ſich kein anderer Grund hiervon angeben, als eben das Vermögen des Willens, ſich bald zu dem einen, bald zu dem andern hinzuneigen. Auch läßt ſich nicht annehmen, die Gottheit habe den Menſchen in Umſtände verſetzen können, die für ſeine natürliche Gerechtigkeit ſo günſtig waren, daß er nie von dieſer abgewichen wäre. Was hätten dies für Umſtände ſeyn ſollen bey einem Weſen, deſſen natürliche Gerechtigkeit allemal unvollkommen iſt, und das folglich dem Laſter nicht unbedingt auszuweichen vermag? Es gehört mithin zum Weſen des menſchlichen Willens, daß er das Vermögen habe, das Gute und Böſe zu wollen, und Gott konte keinesweges denſelben unabänderlich zum Guten determiniren, ohne die Natur desſelben zu vernichten. Auch würde ein abſolut guter Wille eben ſo unendlich ſeyn, wie ein abſolut böſer; und beydes ſteht mit den Schranken eines endlichen Weſens im Widerſtreite.

Noch führt Robinet drey andere Sätze aus, die natürliche Folgen aus ſeinen Principien waren: 1. Es kann nicht mehr und nicht weniger Uebel und Gutes in der Welt geben, als ſich wirklich darin be-

finden. II. Die vortrefflichſten Weſen ſind nothwendig auch die laſterhafteſten, weil die Summe des Böſen immer mit der Summe des Guten im Gleichgewichte ſteht. III. Es giebt in der Natur keine Art der Dinge, die abſolut beſſer wären, als die anderen.

Bey R's Erläuterungen des erſten Satzes will ich nicht verweilen; ich will mich hier nur auf die beyden andern einſchränken, ſofern ſie zu auffallend parador zu ſeyn ſcheinen. Der zweyte Satz geht aus folgendem Raiſonnement hervor: Jeder Grad des Guten iſt nothwendig verbunden mit einem ihm gleichen Grade des erſchaffenen Böſen. Diejenigen Subſtanzen, die den höchſten Grad des Guten enthalten, enthalten zugleich den höchſten Grad des Böſen. Die vortrefflichſten Weſen ſind alſo nothwendig zugleich die laſterhafteſten. Man denke ſich eine Ordnung vernünftiger Weſen, die den Menſchen an Vollkommenheit eben ſo weit überträfen, wie er die Thiere übertrifft; ſo würden bey jenen auch verhältnißmäßig ärgere Unvollkommenheiten ſeyn, als bey dem Menſchen in Beziehung zu den Thieren ſind, die gar keiner eigentlichen Laſter fähig ſind. Die Vollkommenheit und Unvollkommenheit der Menſchen verhält ſich, wie ihre Diſtanz vom Unendlichen. Je weniger ſie der abſoluten Unabhängigkeit unterworfen ſind; deſto unabhängiger ſind ſie ſelbſt, und deſto mehr gleichen ſie gewiſſermaßen der abſoluten Unabhängigkeit. Aber je mehr ſie auch ſich ſelbſt überlaſſen ſind, deſto weiter ſind ſie entfernt von der Quelle der Ordnung und des abſoluten Guten; ſie gerathen alſo deſto mehr in Unordnung und Elend, und das macht ihre relativ größere Unvollkommenheit aus.

Robinet meynte daher: Eine beſſere Welt, als die unſrige, könte nur eine viel ſchlechtere ſeyn; aus einer vollkomneren Combination der Elemente würden auch größere Inconvenienzen entſtehen; die Meteore würden fürchterlicher ſeyn; die zarter organiſirten Thiere würden zwar eine lebhaftere Wohlluſt empfinden, aber auch dafür deſto empfindlichere Schmerzen leiden; die hellern Geiſter würden mehr und größere Entdeckungen machen, aber auch die Maſſe der Irrthümer in eben dem Verhältniſſe vermehren; der kraftvollere und thätigere Wille würde mehr Fähigkeit zur Tugend, aber auch mehr zum Laſter haben.

Noch bewundernswürdiger, als die Gradation der Weſen, iſt, daß ungeachtet der Subordination der niedrigſten Weſen unter die höchſten, doch unter ihnen inſofern eine vollkomne Gleichheit iſt, als dieſe durch das genaue Gleichgewicht des Guten und des Uebels hervorgebracht wird. Woher könte ihre Ungleichheit kommen, wenn ſie möglich wäre? — Lediglich von einer abſoluten Güte. In Beziehung auf eine größere relative Güte, die immer durch ein gleiches Laſter aufgewogen wird, kann ſie wohl zur Unterſcheidung einer Art von der anderen dienen; aber ſie kann niemals einen Anſpruch auf wahre Superiorität geben. Sollte eine Art der Weſen wahrhaft beſſer, als die anderen ſeyn; ſo müßte nach Abzug der Summe der Uebel von der Summe des Guten ein Reſt von reiner Güte übrig bleiben; und dieſe reine Güte iſt überhaupt nicht im Endlichen zu ſuchen, wo die beyden Größen des Guten und Uebels ſtets ſich gleich, nach Abzug der einen von der anderen, nur ein Zero übrig laſſen. Der Urheber der Natur hatte auch gar keinen Grund, eine Art der Geſchöpfe auf Koſten der übri-

übrigen zu begünſtigen. Der bloße Willen iſt nur ein Motiv für Tyrannen. Bloß die Güte Gottes hat bey der Schöpfung den Vorſitz, und dieſe flößt ihm durchaus keine gehäſſige Vorliebe für die eine oder die andere Gattung der Dinge ein. Wir bewundern einen König, der auch die Geringſten ſeiner Unterthanen eben ſo wenig vernachläſſigt, wie ſeine Günſtlinge, und finden hierin den Maaßſtab wahrer Größe der Regenten. Sollte der Urheber der Empfindung des allgemeinen Wohlwollens in der Seele der Könige und Philoſophen ſich ſelbſt widerſprochen haben? Da hätte er den Fürſten durch die parteyiſche Art, womit Er ſelbſt die Welt regierte, ein Beyſpiel gegeben, wie ſie von ihrer Gewalt einen thörichten Gebrauch machen könten. Die natürliche und nothwendige Gleichheit der Arten der Geſchöpfe aber, die hier gemeynt iſt, beſteht darin, daß jede gerade ſo viel Uebel, als Gutes, habe. Sie haben zwar nicht alle einen gleichen Antheil am Guten und Uebel; denn es iſt in die Augen fallend, daß ein Menſch mehr Gutes und mehr Uebels habe, als eine Pflanze; aber in jeder Art iſt die Summe ihrer Uebel der Summe ihrer Güte gleich, und inſofern kann keine abſolut beſſer, oder abſolut ſchlechter, als die übrigen, genannt werden. Ein denkendes Weſen hat unſtreitig einen Vorzug vor dem bloß empfindenden: die größere Vollkommenheit des Geiſtes: hingegen hat es dafür auch Fehler, die ſeinen Vollkommenheiten gleich ſind. Das Thier hat vor der Pflanze das thieriſche Bewußtſeyn voraus; das ſinnliche Vergnügen und den Schmerz. Der Menſch hat hundertmal mehr Vollkommenheiten, aber auch hundertmal mehr Mängel; er hat tauſendmal mehr Vergnügen; aber auch tauſendmal mehr Schmerzen.

Der Verfaſſer geht hierauf zur Erörterung und zum Beweiſe des zweyten Hauptpunctes über, welchen er in ſeinem Werke ſich vorgenommen hatte, aufzuklären, nehmlich der einförmigen Erzeugung aller Naturweſen. Da dieſe Materie mehr in die Naturgeſchichte, als in das Gebiet der Philoſophie gehört; ſo will ich ſeine Reſultate nur kurz und im Allgemeinen andeuten.

Die beyden ſchwierigſten Gegenſtände, obgleich die weſentlichſten für die Erzeugungstheorie, ſind erſtlich die Erzeugung lebender Geſchöpfe, und zweytens die Verſchiedenheit der Geſchlechter. So wenig das Ausgedehnte aus dem Nichtausgedehnten entſtehen kann, und wenn dieſes unendliche mal gegeben und verbunden würde; eben ſo wenig kann das Lebendige aus dem Nichtlebendigen entſpringen. Man muß durchaus lebende Weſen vorausſetzen, damit ein lebendes hervorgebracht werde. Bloße organiſche Grundkörperchen (molecules organiques) können ein organiſches Weſen erzeugen, genau von der Organiſation, welche die Grundkörperchen haben; ein lebendiges Thier aber kann nie aus ihnen entſtehen. Es heißt alſo nichts erklärt, wenn Büffon die lebendigen Thiere bloß aus einer Combination organiſcher Weſen herleitet. Das Lebendige kann nur aus Lebendigem, das größere Thier aus kleinern Thieren von derſelben Art der Animalität, ein Hund aus kleinen Hundekeimen, ein Menſch aus kleinen Menſchenkeimen hervorgehen.

Die Verſchiedenheit der Geſchlechter hält Robinet nicht ſchlechthin für zur Erzeugung nothwendig; ſondern nur bey den Arten, welche ſich durch Vereinigung der Geſchlechter erzeugen. Er nahm alſo noch

zu ſeiner Zeit die Geſchlechtsloſigkeit gewiſſer lebender Geſchöpfe, und die Möglichkeit einer Fortpflanzung ohne Begattung an. Mit Recht verwarf er den Unterſchied der Geſchlechter, den man ſchon in den kleinen Samenthierchen hat entdecken wollen, die aber lediglich in der Phantaſie der Entdecker exiſtirten.

Dieſe ganze Unterſuchung des Verfaſſers iſt reich an ſcharfſinnigen und intereſſanten Bemerkungen. Seine Idee von urſprünglichen Keimen, aus denen beſtimte organiſirte und lebendige Individuen und Arten entſtehen, wendet er auf die Elemente an. Z. B. Das Princip der Luft iſt nur ein Keim der Luft. Vermöge der Verbindung mit Waſſer und Feuer in verſchiednen Graden geht der Keim nach und nach durch verſchiedene Zuſtände des Wachsthums hindurch; er wird zuerſt Luftembryo; dann vollkomne und reife Luft; er wird wieder ſeinen Keim abſondern, veralten, ſich auflöſen, und ſterben. Es ſcheint dies indeſſen doch eine zu weit getriebene Anwendung der Hypotheſe Robinet's zu ſeyn, und an Spielerey zu grenzen. Die Luft als Embryo, als Kind, als erwachſene Luft, als Greis, ſind von der organiſchen und thieriſchen Natur entlehnte Zuſtände, die in Anwendung auf die rohen Elemente gar keinen Sinn haben.

Noch eine ſonderbare Idee Robinet's muß ich hierbey berühren. Auf unſerer Erde fängt die Erzeugung aller Naturdinge unter der kleinſten Form an, die für ſie paßt. Der größte Baum iſt anfangs nur ein Korn, das der Wind verweht. Der Menſch in ſeinem Urſprunge iſt ein Wurm. Ein Fluß in ſeiner Quelle iſt wie ein Eimer voll Waſſer. Wollen wir nun die Generationen auf den andern Weltkörpern nach denen auf unſerer Erde beurtheilen; ſo würden die

Din-

Dinge auch hier zuerſt eine ſehr kleine Portion von Exiſtenz haben, die ſich nach einer gleichförmigen Gradation immer vergrößert, bis ſie den Punct ihrer Vollkommenheit erreichen, bey welchem ſie ſtehen bleiben, ihre Art vervielfältigen, und wieder aufgelöſt werden, dem allgemeinen Looſe aller Geſchöpfe gemäß. Was nun von den Körpern wahr iſt, welche die Fixſterne und Planeten enthalten; ſollte das nicht auch von den Fixſternen und Planeten ſelbſt wahr ſeyn? Wo würden aber denn die ſchönen Theorieen von der Formation jener unermeßlichen Weltkörper bleiben, die man aufgeſtellt hat, wenn dieſe Weltkörper ebenfalls auf dem Wege der Generation einer von dem andern erzeugt würden? Sie würden dann nicht von ihrem Anbeginne an die enorme Größe gehabt haben, die ſie in ihrem gegenwärtigen Zuſtande haben; ſondern ſie hätten dieſelbe nach und nach bekommen durch die natürliche Erweiterung eines Keims, der ſich ausdehnt und zunimt. Robinet vermuthete daher, daß die Himmelskörper mit einer beſondern Lebenskraft und einem Vermögen begabt ſeyen, ihres Gleichen hervorzubringen. Sterne erzeugen Sterne; ſie werden, ſo zu ſagen, gebohren, wachſen und ſterben. In der That, fragt R., wie viel neue Productionen der Art hat man nicht am Himmel bemerkt? Wie viel andere Sterne ſind verſchwunden? Mehrere ſind ſichtbar größer geworden. Seit langer Zeit hat das Geſtirn der Plejaden ſeinen ſiebenten Stern verloren; ſeit hundert Jahren hat das Sternbild des Eridanus zwey neue Sterne bekommen; vier andere ſind um den Polarſtern entſtanden. Im J. 1626 verlor das Sternbild des Schwans einen ſeiner Sterne; zehn Jahre hernach erſchien wieder einer an derſelben Stelle, aber viel kleiner, als der vorherige; und itzt iſt dieſer ei-

ner

ner der größten des ganzen Sternbildes. Die Planeten wären nach jener Hypotheſe ebenfalls mit dem Zeugungsvermögen verſehen, und brächten wieder andre Planeten hervor. Wer weiß denn, ob die Sonne nicht ehedem noch andre Planeten gehabt hat, die nachher geſtorben ſind? Wer kann dafür bürgen, daß ſich in der Folge nicht neue Planeten erzeugen werden? Die Trabanten des Jupiter, die Galilei 1610, und die des Saturn, welche Huygens und Caſſini der Vater entdeckten, und der Trabant der Venus, ſind vielleicht neu gebohren, und darum nicht früher entdeckt worden. Lebte Robinet zu unſerer Zeit, ſo würde er vermuthlich auch die Entdeckung des Uranus, der Ceres und Pallas, auf dieſelbe Weiſe erklärt haben. Urſprünglich waren die Keime der Sonnen und Planeten verworren unter einander gemiſcht; denn dieſe Miſchung kann man als nothwendig zur Befruchtung der erſten Keime vorausſetzen. Bis dahin lag die Finſterniß auf dem Abgrunde; die dunkeln Keime verhüllten das Licht der andern. Aber nach der Befruchtung trennten ſie ſich; die Lichtmaterie bevölkerte allmälig die Welt mit Sonnen, und die dunkle Materie brachte mehr oder weniger Planeten um jede Sonne in verſchiedenen Entfernungen hervor.

Das dritte von Robinet bearbeitete Hauptſtück iſt die Hypotheſe vom moraliſchen Sinne. In Anſehung dieſer will ich nur das ihm Eigenthümliche ausheben *).

Der Urheber unſers Daſeyns gab uns eine innere Anlage, gewiſſe Handlungen und Eigenſchaften zu billi-

*) De la nature, T. I. p. 339 ſq.

billigen, und andere zu tadeln. Dieſe Anlage nennt man moraliſchen Inſtinct, ein inneres Gefühl, das ſich mit dem Geſchmacke des Süßen und des Bittern vergleichen läßt; und es iſt mehr als wahrſcheinlich, daß der Schöpfer die Geſetze dieſes Inſtincts nach den weſentlichen und unveränderlichen Beziehungen der Geſchöpfe zu einander angeordnet hat. Kinder und unwiſſende Menſchen fühlen es wohl, wenn ſie Unrecht thun. Man ſagt, daß die Vernunft es ſie lehre; aber die Vernunft iſt ein Licht, das den Geiſt aufklärt, und Kinder und Unwiſſende ſind nicht aufgeklärt. Wie könten ſie die Häßlichkeit einer Handlung, eines Triebes, nach Beziehungen beurtheilen, die ſie nicht kennen? Es muß alſo ein anderes Princip jene Bewegungen ihrer Seele regieren, das mit dem Verſtande nichts gemein hat. Es iſt die Stimme eines innern Gefühls, das über die moraliſchen Unterſchiede den Ausſpruch thut. Der ſpitzfindigſte Metaphyſiker kann in ſeiner Billigung und in ſeinem Tadel moraliſcher Handlungen nichts anders ausdrücken, als die mächtige Wirkung eines unwillkührlichen Inſtincts.

Das Mittel des moraliſchen Inſtincts für den Zweck, welchen die Moralität überhaupt haben ſollte, war ſchnell, leicht und untrieglich. Es ſetzt weder Ideen, noch Kentniß, noch Raiſonnement voraus. Auch die Sorge für unſere Erhaltung hat der Schöpfer nicht unſerer Vernunft anvertrauen wollen. Er hat ſie vielmehr unſern Sinnen anvertraut, da er in der Treue ihrer Operationen eine viel größere Sicherheit des Zwecks fand, als in der Unbeſtändigkeit der anderen; indem die Reflexion viel langſamer iſt, als die mechaniſche Bewegung, die durch das Gefühl be-

beſchleunigt wird. Müßte ich, wie Abadie bemerkt, wenn ich mich verbrenne, bevor ich die Hand oder den Finger zurückziehe, erſt die Natur des Uebels deutlich erkennen, das ich empfinde; müßte ich unterſuchen, wie die Lebensgeiſter in die Nerven zu ſchicken ſeyen, die das Glied zurück bewegen ſollen; und welches der genaue Grad der zu dem Effecte nöthigen Bewegung ſey; ſo würde ich offenbar mich ſchon längſt verbrannt haben, bevor ich irgend etwas von dem gethan hätte, was itzt ohne Mitwirkung und Kentniß des Verſtandes in einem ſolchen Falle mittelſt des ſinnlichen Mechanismus geſchieht. Nun würde man aber große Urſache zur Verwunderung haben, wenn das höchſte Weſen in der Wahl zweyer möglicher Mittel, uns zur Tugend zu leiten, ſich desjenigen bedient hätte, was dem Zwecke am wenigſten entſprach. Anſtatt daß die Gottheit durch eine lebhafte unmittelbare Empfindung die moraliſchen Unterſchiede wahrnehmen laſſen konte, hätte ſie die Erkentniß derſelben von einer mühſamen Anſtrengung unſerer Geiſtesfähigkeiten abhängig gemacht.

Robinet ſtimt alſo den neuern Engliſchen Moralphiloſophen, insbeſondre dem Hume und Hutcheſon, nicht nur in der Hypotheſe vom moraliſchen Sinne völlig bey; ſondern ſucht ſie auch noch weiter aufzuhellen und zu beſtätigen.

Bey jeder Senſation läßt ſich dreyerley unterſcheiden: das Object, welches unmittelbar auf das Organ wirkt; das Organ, welches den Eindruck der Seele überliefert; und die Seele, welche denſelben empfängt und aufnimt. Die körperlichen Organe ſind in dem gegenwärtigen Zuſtande des Menſchen die einzigen Mittel zum Empfinden. Die morali=

raliſchen Wahrnehmungen ſind ebenfalls Senſationen, aber von einer anderen Gattung. Sie bedürfen alſo ein Empfindungsmittel, ein Organ, wie alle Senſationen; denn ſie können bey gewiſſen gegenwärtigen Handlungen oder Charakteren nicht zur Seele gelangen, als durch Vermittelung eines Organs, welches ſie dieſer überliefert. Alle Sinne ſind Arten der Berührung (eſpeces de tact). Warum ſollte man die Berührung nicht ſo fein annehmen können, daß ſie ein moraliſches Gefühl in der Seele erzeugte? Es kann uns nichts zu der Vermuthung bewegen, daß die Analogie der Natur, die wir bey allen den übrigen Sinnen antreffen, ſich allein bey dieſem verleugnen ſollte. Beym Anblicke eines Gegenſtandes empfinden wir unmittelbar die Farbe desſelben; eben ſo bemerken wir bey einer gegenwärtigen Handlung unmittelbar auch ihre Moralität. Mit Recht können wir hieraus folgern, daß jener nicht anders auf unſere Seele wirke, als dieſe, d. i. daß dieſe auf ein eigenes Organ der Moralität wirke. Nothwendig muß alſo ein moraliſches Organ angenommen werden, das durch gegenwärtige moraliſche Objecte afficirt wird, und ſolche Eindrücke in die Seele fortpflanzt, wodurch ſie die Moralität derſelben auf gleiche Weiſe empfindet, wie die Farbe eines Gegenſtandes nach dem Eindrucke, welchen dieſer auf das Geſicht gemacht hat.

Man könte fragen: Wie ſollen moraliſche Gegenſtände durch das Medium des moraliſchen Organs auf die Seele wirken? Ungeachtet Robinet dieſe Frage für unbeantwortlich erklärt; ſo glaubt er doch deshalb nicht minder zur Hypotheſe eines moraliſchen Sinnesorganes berechtigt zu ſeyn. Die Gegenſtände wirken überhaupt nicht unmittelbar und durch ſich

ſelbſt auf die Seele, ſondern nur mittelſt der Nerven, die wir als die Organe der Senſationen erkennen. Die Art übrigens, wie ſie ihre Functionen verrichten, iſt uns auch bey ihnen unbekant. Demungeachtet tragen wir kein Bedenken, zu behaupten, daß die Seele, ſo lange ſie im Körper iſt, nur durch ſie empfinde. Warum wollten wir alſo zweifeln, daß ſie nicht auch durch ein beſonderes Organ die Moralität der Handlungen wahrnehme?

Jede Subſtanz führt ihre Farbe, ihren Geſchmack, oder vielmehr alles dasjenige mit ſich, was nöthig iſt, um eine unmittelbare Senſation in der Seele hervorzubringen. Jede Handlung oder Qualität führt eben ſo ihre Moralität mit ſich, oder dasjenige, was die Vorſtellung derſelben erzeugt. Es iſt wahr, die Moralität der Handlungen iſt weder ſichtbar, noch berührbar; aber deswegen kann ſie doch durch das ihr entſprechende Organ empfindbar werden? Auch der Schall läßt ſich nicht ſehen, und nicht berühren; gleichwohl kann ihn die Seele mittelſt des akuſtiſchen Nerven empfinden.

Was hier eine Dunkelheit zurückläßt, iſt nur, daß wir nicht im Stande ſind, genau das moraliſche Organ ſelbſt zu bezeichnen und anzugeben. Robinet glaubt, daß gewiſſe nähere Beziehungen zwiſchen demſelben, und dem Organe des Geſichts und Gehörs, ſtatt fänden. Ich ſehe einen Menſchen, der einen andern tödtet; ich ſehe ihn, weil das Bild deſſelben ſich in meinem Auge darſtellt; ich fühle ſogleich die moraliſche Schlechtigkeit dieſer Handlung, nicht weil dieſe Schlechtigkeit ſich ebenfalls in meinem Auge abbildete; ſondern weil ſie auf die ihr eigene Art moraliſche Fibren afficirt, die im Geſichtsorgane

oder in einer beſonderen Gegend des Hirnmarks, verbreitet ſind, und mit dem Geſichtsſinne correſpondiren. Man erzählt mir dieſelbe Handlung. Ich höre ſie durch den Eindruck, welchen die Worte oder Töne auf das Innere meines Gehörs machen. Zugleich empfinde ich auch wiederum die Moralität der Handlung, die man erzählt. Das moraliſche Organ muß alſo auch mit dem Organe des Gehörsſinnes in Verbindung ſtehen.

Woher rührt die Abgeneigtheit von der Meynung, daß auch im Nervenſyſteme eine Reizbarkeit für moraliſche Gegenſtände liege? — Sie kann nur daher rühren, daß man gewohnt iſt, nur dasjenige für empfindbar zu halten, was zum Bezirke der bekanten fünf Sinne gehört, und daß in der That die moraliſchen Objecte keinen dieſer Sinne afficiren. Aber man ſieht die Farben, und hört ſie nicht; man hört die Töne, und ſchmeckt ſie nicht; weil jedes Object einer von der anderen verſchiedenen Senſation auch ein verſchiedenes Organ hat, welches allein fähig iſt, den Eindruck der Seele zu überliefern. Hierdurch fällt die Schwierigkeit von ſelbſt weg. Obgleich man das Moraliſche weder ſieht, noch hört, noch ſchmeckt; ſo könnte man es dennoch durch einen von den übrigen verſchiedenen Sinn empfinden, der unendlich feiner, edler, vollkomner, und vielleicht innerlicher wäre, als jene. Was man aus der Schwierigkeit ſchließen kann, iſt lediglich, daß der moraliſche Sinn weder Tact, noch Geſicht, noch Gehör, noch Geruch, noch Geſchmack ſey; nicht aber, daß er überall kein Sinn ſey. Es könte ein Modus des Empfindens, und ſein Gegenſtand eben ſo empfindbar ſeyn, wie das Süße und Bittere, das Weiße und Schwarze, u. w. ſind.

Es ſcheint hiermit dem Robinet hinlänglich erwieſen zu ſeyn, daß die moraliſchen Unterſcheidungen nicht unmittelbar vom Verſtande ausgehen; daß ſie nicht bloße intellectuelle Begriffe ſind, ſondern lediglich durch das Gefühl beſtimt werden.

Die weitere Philoſophie Robinet's über den Einfluß des moraliſchen Sinnes auf die bürgerliche Geſellſchaft und die poſitive Geſetzgebung will ich hier nicht verfolgen, da er in der Hauptſache mit den Ideen der Engliſchen Moraliſten harmonirt. Nur die Urſachen will ich noch anmerken, aus denen er das Verderbniß des moraliſchen Sinnes herleitet, und die Mittel, welche er angiebt, ihn zu vervollkomnern. Bloß in der Geſellſchaft kann der moraliſche Sinn ſich zur Vollkommenheit ausbilden; aber in eben dieſer kann er auch zum höchſten Grade von Verderbtheit ausarten. Eben ſo ſind die Künſte das Mittel der Verfeinerung, und auch der Verderbung, der fünf Sinne. Die erſte Urſache der moraliſchen Verderbniß der Menſchen iſt überhaupt die Verfeinerung, beſonders in den neueren Zeiten. Nicht als ob die Verfeinerung ſchlechthin mit der Sittlichkeit unverträglich wäre; vielmehr kann ſie dieſe zur Vollkommenheit erhöhen. Aber ſie wird ein Laſter, und das größte aller Laſter, ſobald ſie für ein Aequivalent der Tugend gehalten wird. Robinet ſcheint bey dieſer Bemerkung vorzüglich ſeine Nation im Auge gehabt zu haben. Der natürlichſte und wahrſte Menſch iſt auch der tugendhafteſte, und dieſem Charakter widerſpricht nichts mehr, als der Geiſt der Falſchheit, wo die Menſchen wetteifern, durch Hinterliſt, Verſtellung, Schmeicheley, und leere Dienſtanerbietungen einander zu betriegen. Dieſer Geiſt der Falſchheit iſt aber durch

durch die Eitelkeit herrſchend geworden. Die Erziehung iſt oft nichts weiter, als ein Studium der nichtswürdigen Kunſt, zu heucheln, um zu gefallen; zu ſchmeicheln, um zu gewinnen; zu betriegen, um reich zu werden; kurz mit Ehre ein Gauner, Verräther, Hypokrit und Verführer zu ſeyn. Mit dieſen Maximen, deren Häßlichkeit der Firniß der Politur verbirgt, verbinden die Leidenſchaften ihre Kräfte, um ihnen den Triumph über die moraliſchen Empfindungen zu ſichern.

Wenn das Intereſſe der äußern Sinne oft im Widerſtreite mit dem des moraliſchen Inſtincts iſt; ſo geſchieht dies dadurch, daß jene ihre legitimen Rechte über die Schranken ihrer Natur ausdehnen; denn ſonſt iſt der Menſch niemals in der Nothwendigkeit, ſich gegen die Natur zu empören, um ihr zu gehorchen. Man befriedige alſo die äußern Sinne nach Maaßgabe des philoſophiſchen Bedürfniſſes! Aber man wird ihnen niemals mehr einräumen dürfen, ohne einen gewiſſen innern Widerſtreit zu empfinden, der uns benachrichtigt, wo das Gute aufhört, und das Böſe anfängt. Glücklich iſt derjenige, der niemals ſeine Aufmerkſamkeit von den Warnungen des moraliſchen Inſtincts abwendet. Die Treue, mit welcher er ſie befolgt, macht nach und nach ſeinen moraliſchen Sinn oder Tact ſo fein, wie er werden kann. Die kleinſten Nüançen des Laſters und der Tugend können dann der Zartheit ſeines moraliſchen Geſchmacks nicht entgehen. Hingegen ein Menſch, der ſich ſtets den Regungen des natürlichen Wohlwollens verſagt, um ſich denen der Leidenſchaften und der Eigenliebe zu überlaſſen, wird die Unterſchiede der Moralität viel weniger empfinden. Der moraliſche Inſtinct erſtirbt

zwar nie ganz; aber er wird ſchwächer und verderbt; ſo wie man den Sinn des körperlichen Geſchmacks durch den Gebrauch ſtarker Gewürze und Getränke verdirbt.

Eine dritte Quelle des Verderbniſſes der moraliſchen Empfindungen iſt eine eitle Subtilität des Geiſtes. Der verderblichſte Streich, den man je der Moral beygebracht hat, war, daß man ſie den Operationen der Vernunft unterwarf. Dadurch daß man die Eingebungen der Natur von einer ungewiſſen Metaphyſik abhängig machte, hat man die Menſchen um die Fertigkeit gebracht, Recht und Unrecht zu empfinden. Man hat ſie gelehrt, Begriffe zu verbinden und zu analyſiren, und den Urſprung derſelben da zu ſuchen, wo er nicht anzutreffen war, und weil man ihn nicht antraf, einen ſolchen zu erdichten. Was für ungeheure Moralſyſteme ſind nicht aus dieſer Licenz entſtanden? Man kann hier wohl mit Wahrheit ſagen, daß der Menſch der tugendhafteſte iſt, der am wenigſten raiſonnirt. Es iſt ſeltſam und dem Unbefangenen faſt unglaublich, wie weit die Schriftſteller über Moral, das Recht, und die Politik, uns die Pflichten des Menſchen und Bürgers vergeſſen, ja verachten gelehrt haben, welche die Natur ohne alle Hülfe des Raiſonnements kennen lehren wollte. Wer alſo den reinen und echten Sinn für die Tugend behalten will, der fliehe jene Leute von Ehre (hommes d'honneur), die mit ſo vielem Anſtande lügen können; jene verfeinerten Menſchen, deren Studium iſt, Andere zu hintergehen; die denen ſchmeicheln, welche ſie verachten; die das Laſter preiſen, das ihr Inneres verabſcheut; die die Unſchuld liebkoſen, um ſie zu verführen. Jeder mache es ſich zum Geſetze, nie

nie im Widerſpruche mit den Empfindungen zu ſeyn, welche die Natur einflößt.

Noch iſt der vierte Hauptpunct übrig, welchen Robinet in ſeinem Werke aufklären wollte: die von ihm ſogenannte Phyſik der Geiſter. Er hoffte, hier eine Theorie von den Seelenthätigkeiten und ihren Gründen darzulegen, die ſich auf gleiche Weiſe mit dem Materialism, wie mit dem Immaterialism, vertrüge. Iſt der Geiſt mit dem Körper identiſch, ſo ſchränkt ſich die Erklärung der Seelenthätigkeiten ganz auf die Organiſation ein, und in dieſer wollte R. den Urſprung, Fortgang, und die Uebereinſtimmung der Operationen des Geiſtes und Körpers darthun. Ohne über den Mechanismus des Gehirns hinauszugehen, wird man glauben dürfen, die ganze Thätigkeit der Seele, und was wirklich ihr Weſen ausmacht, eingeſehen zu haben. Iſt hingegen der Geiſt eine vom Körper verſchiedene Subſtanz, ſo würde die Theorie darum nicht minder wahr, minder genau, minder ſicher ſeyn; weil doch das körperliche Bild der Modificationen eines unkörperlichen Weſens, die alle durchaus geiſtig ſind, wie dieſes ſelbſt, ſo innig mit dem Spiele der Organe verbunden iſt, daß es nur durch dieſes, wo nicht in dieſem exiſtirt.

Robinet äußert zuvörderſt einige Vermuthungen über den Urſprung der menſchlichen Seelen. Er nimt an, daß die Seelen vom Anbeginne der Schöpfung in den organiſchen menſchlichen Keimen exiſtirt haben. Nicht nur das Senſorium, das materielle Subject, exiſtirte urſprünglich en raccourci in dem organiſchen Keime; ſondern die Seele ſelbſt ganz war darin vor der Befruchtung des Keims; ſo wie ſie im Körper iſt, auch nachdem er eine größere

Form angenommen hat. Man läßt doch die Geiſter eine ſeltſame Rolle ſpielen, wenn man glaubt, daß ſie ſeit Jahrhunderten herumirren, und ein Moment ausſpüren, où la volupté inſpireroit à deux individus le deſſein, de leur former un étui propre à s'y loger. Die Präexiſtenz der Keime iſt nicht ſowohl eine Hypotheſe, als ein Factum. Sie zeigt ſich bey den Thieren, Pflanzen und Mineralien, und die Entwickelung geſchieht vor unſern Augen, Der gegenwärtige Zuſtand des Univerſum's iſt nichts anders, als ein beſtimter Grad der Entwickelung urſprünglich exiſtirender Samen, deren Inbegriff vorher von einem ſehr kleinem Umfange ſeyn mußte. Der Menſch iſt nicht bloß Körper, und nicht bloß Geiſt; er iſt Geiſt und Körper zugleich, was auch der Zweck, die Regeln, und die Natur dieſer Verbindung ſeyn mögen. Mag man in den Thieren ein immaterielles Princip annehmen, oder nicht; ſo wird es doch immer wahr bleiben, daß der Affe mehr Verſtand hat, als eine Auſter, und daß, wenn der Affe den beſtimten Grad des Verſtandes nicht hätte, er ein anderes Thier unter der Form eines Affen ſeyn würde.

Dem Menſchen iſt die Verbindung zwiſchen Geiſt und Körper noch weſentlicher und nothwendiger. Ohne Seele würde der Menſch ein Thier, und ohne Körper eine Intelligenz von erhabenerer Natur ſeyn. Der Fetus iſt ein Keim, der anfängt, ſich zu entwickeln. Ein erwachſener Menſch iſt ein zur Vollendung entwickelter Fetus, der nichts anders enthalten kann, als was ſchon urſprünglich in dem Menſchenkeime lag. Dieſer iſt eben ſo vollkommen in ſeiner kleinen Perſon, wie in der größeren Form. Er könte ſonſt nicht Keim eines Menſchen ſeyn, wenn er nicht en abregé Alles

beſaß,

befaßte, was zur Oekonomie der menſchlichen Natur gehört. Wird dies alles zugeſtanden, ſo ergiebt ſich daraus der Beweis von ſelbſt, daß das denkende Subject im Körper gleich urſprünglich im Keime des Körpers exiſtirt hat. Als Corollarium fügt Robinet noch hinzu, daß es dem Geiſte an ſich ſelbſt gleichgültig iſt, ob er mit einem Körper von dem oder dem Umfange verbunden ſey. Der Geiſt wohnt ſo gut im Fetus, wie in dem Erwachſenen, und die Kleinheit der menſchlichen Keime macht ſie dadurch gar nicht ungeſchickt, ihn zu enthalten.

Robinet geht hierauf zur Angabe der Geſetze der Verbindung zwiſchen Geiſt und Körper fort. Es ſcheint, daß dieſe Verbindung überhaupt ein Geheimniß für die philoſophiſche Wißbegierde bleiben ſolle. Die Bemühungen der Philoſophen haben zum mindeſten bisher nur gedient, das Geheimniß immer undurchdringlicher zu machen; weil man, ſtatt die Verhältniſſe des denkenden Weſens zu der mit ihm verbundenen Materie aufzuſuchen, was allein die Art der Verbindung beyder hätte aufhellen können, ſchlechthin leugnete, daß Geiſt und Körper etwas mit einander gemein hätten.

Robinet beſtimt folgende Geſetze der Verbindung zwiſchen Geiſt und Körper, die aber eigentlich nur die Verbindung ſelbſt ausſagen, ohne dieſe in ihrer Möglichkeit zu erklären, wie doch in der Metaphyſik geſchehen müßte, wenn man einmal ſpecifiſch den Geiſt vom Körper unterſcheidet.

I. Der Körper wirkt auf den Geiſt, und dieſer reagirt auf den Körper. Denn der Geiſt kann ſich nicht verheelen, daß er Eindrücke von den körperlichen Sin-

Sinnen empfängt. Seine eigene Wirkung auf den Körper aber iſt bloß eine Reaction, weil die Determinationen, wovon die willkührlichen Bewegungen der Maſchine herrühren, ſelbſt ihren Grund in dem organiſchen Spiele der Maſchine haben.

II. Der Geiſt in Verbindung mit dem Körper kann nur durch die Dazwiſchenkunft des leztern wirken. Der Geiſt empfindet, denkt, und will nur mit Hülfe der Sinne. Es iſt hier nicht die Frage, ob er abgeſondert von der Materie nicht auch empfinden, denken und wollen könne? Hierüber können wir im gegenwärtigen Leben niemals entſcheiden, wenn wir auch wollten.

III. Die gegenſeitige Uebereinſtimmung der beyden vereinigten Subſtanzen, Geiſt und Körper, hängt ſo viel wie möglich von der körperlichen Organiſation ab. Die völlige Uebung der Seelenfähigkeiten fodert die völlige Entwickelung des Gehirns, und eine vollkomne Organiſation der äußern und innern Sinne. Der Geiſt iſt ein Kind im Körper eines Kindes. Ein Fehler der Organe ſtört oder hemt gänzlich den Einfluß des Körpers auf den Geiſt, und umgekehrt die Rückwirkung des Geiſtes auf den Körper.

IV. Der Geiſt erkennt ſich ſelbſt und empfindet ſeine Exiſtenz nur durch die Vermittelung des Körpers, mit welchem er vereinigt iſt Empfände der Geiſt durch ſich ſelbſt, ſo würde er ſich nur ſo empfinden, wie er iſt, und dan könte über ſeine Natur gar kein Zweifel obwalten; er empfände ſich als ausgedehnt oder unausgedehnt, als körperlich oder unkörperlich, als materielle oder immaterielle Subſtanz. Allein der Geiſt empfindet ſeine Exiſtenz nur in den Eigenſchaften, welche er in

ſich

ſich entdeckt, und dieſe entdeckt er einzig und allein mittelſt der Eindrücke, welche er von dem Körper empfängt. Das Bewußtſeyn ihrer Thätigkeit hat die Seele bloß durch die Neigungen und Abneigungen, welche die äußern Gegenſtände in ihr erwecken. Hätte ſie nie Vergnügen oder Schmerz empfunden, würde ſie auch der Glückſeligkeit oder Unglückſeligkeit nicht fähig ſeyn. Das Kind, das nie das Vermögen, ſeinen Arm zu bewegen, geübt hat, weiß nicht einmal, daß dieſes Vermögen in ihm wohne u. w. Kurz die Seele iſt über ihr eigenes Weſen nicht mehr unterrichtet, als über die Weſen anderer Dinge. Sie dringt in ihr eigenes Inneres nicht tiefer ein, als in die Maſſe ihres Körpers, deſſen innere Triebfedern ſie eben ſo wenig ſieht oder empfindet. Sie gelangt zur Kentniß ihrer ſelbſt lediglich durch die Probe, welche ſie von ihren Fähigkeiten macht, und da ſie vom Körper in allen ihren Thätigkeiten abhängt, ſo verdankt ſie ihm auch Alles, was ſie von ſich ſelbſt weiß.

Robinet unterſucht nun, wie der Zuſtand der Seele, oder vielmehr ihrer Fähigkeiten, geweſen ſeyn möge, bevor die organiſchen Keime, zu welchen ſie gehörten, befruchtet und entwickelt waren. Er ſtellt hier folgende Reſultate auf:

I. Der Geiſt mit dem organiſchen Keime verbunden, empfindet, denkt und will nicht vor der Befruchtung des Keimes, und bevor die Entwickelung desſelben wenigſtens angefangen hat. Denn alle Wirkſamkeit des Geiſtes ſetzt die Wirkſamkeit der körperlichen Organe voraus; dieſe iſt aber nicht eher möglich, als bis die organiſche Maſchine des Körpers dazu eingerichtet iſt, und hierzu iſt die Entwickelung des befruchteten organiſchen Seelenkeimes erfoderlich. Vor der

der Befruchtung kann dieſer keinen äußern Eindruck empfangen; das Senſorium iſt noch nicht zubereitet; es iſt alſo auch ſchlechterdings alsdenn keine geiſtige Thätigkeit möglich. Inzwiſchen iſt nicht zu vergeſſen, daß der Mangel an Entwickelung des organiſchen Seelenkeimes die Functionen des Geiſtes, ſo wie des Körpers, nur ſuſpendirt, aber keinesweges vernichtet. Der Keim behält den ganzen Fond ſeines organiſchen Apparats, wie er ihn im Körper des Erwachſenen hat; aber das materielle Subject, mittelſt deſſen die Functionen ausgeübt werden, hat die Bedingungen noch nicht, die dazu gehören.

II. Der Geiſt in dem organiſchen Menſchenkeime vor der Befruchtung und Entwickelung hat ſelbſt nicht das innere Bewußtſeyn ſeiner Exiſtenz. Denn was iſt der Geiſt ohne irgend eine Art der Wahrnehmung? Es iſt der Geiſt freylich ſeinem Weſen nach, aber getrennt oder unabhängig von der Ausübung ſeiner Vermögen. Weiter wiſſen wir darüber nichts. Es läßt ſich allerdings nicht annehmen, daß ein Geiſt ohne die Vermögen zu empfinden, zu denken, zu wollen, ſich zu erinnern, ſey; denn dieſe Vermögen gehen aus ſeinem Weſen hervor, ob ſie gleich daſſelbe nicht ausmachen. Aber ihre wirkliche Ausübung iſt dem Geiſte nicht weſentlich, beſonders ſoferne er mit dem Körper vereinigt iſt, weil ſie gänzlich von der Organiſation des Körpers abhängt; dahingegen die bloßen Vermögen im Geiſte unabhängig vom Körper ſich befinden.

Die Verbindung des Geiſtes mit dem Körper beſteht nach Robinet alſo nicht in der gegenſeitigen Einwirkung dieſer beyden Subſtanzen, weil die Thätigkeit ſuſpendirt iſt vor der Entwickelung des mit dem

Körper verbundenen Geiſtes. Sie beſteht auch nicht in der Harmonie ihrer Operationen, weil dieſe Harmonie nicht zwiſchen dem Geiſte und dem körperlichen Keime exiſtirt, zu welchem jener gehört. Sie iſt vielmehr nach Allem, was wir davon einſehen können, das Princip der Communication beyder Subſtanzen, der Grund der gegenſeitigen Correſpondenz ihrer Modificationen, der eintritt, ſobald die Entwickelung des Menſchenkeimes wenigſtens begonnen hat.

Was iſt alſo das Weſen der Seelen überhaupt? Das Weſen eines Dinges iſt dasjenige, wodurch ein Ding iſt, was es iſt. Das Weſen der Seele beſteht alſo nicht im Denken; denn die Seele exiſtirt im Keime ohne irgend eine Art des Denkens, ohne irgend einen Gedanken. Es beſteht auch nicht in dem Vermögen zu denken, zu wollen, u. w. Das Weſen eines Dinges iſt nicht der Inbegriff ſeiner Eigenſchaften; das, was es iſt, iſt es weder durch eine einzelne Eigenſchaft, noch durch alle zuſammen. Jedes Vermögen liegt in einem Subjecte; aber dieſes Subject iſt nicht dies oder das Vermögen. Das wahre Weſen der Seele iſt alſo ein Princip, woraus alle diejenigen Eigenſchaften entſpringen, welche wir an ihr erkennen. Weiter über die Natur dieſes Princips zu fragen, würde anmaßend ſeyn. Wir können nun einmal nicht in die Weſen der Dinge eindringen, und es fehlt uns dazu gänzlich an Mitteln. Freylich verbreitet die obige Erklärung des Weſens der Seele wenig Licht über dasſelbe. Aber ſie ſagt zum mindeſten ſo viel aus, daß die Erkentniß desſelben unſere Einſicht überſteige. Das Gefühl, das der Geiſt von ſeiner Exiſtenz hat, betrifft nur ſeine Fähigkeiten und ihre Ausübung, nicht ſein Weſen. Die Frage nach

dem Materialismus oder Immaterialismus der Seele, die dadurch ein beſonderes Intereſſe bekomt, weil man ſie mit der Religion in Verbindung ſetzt, wozu man gleichwohl kein dringendes Bedürfniß hat, wird nie ihre Auflöſung erwarten dürfen. Man muß ſich damit begnügen, daß man die Seele von ſeinem Körper unterſcheiden könne, und daß man alle Urſache habe, zu vermuthen, das Spiel der Organe ſey noch etwas mehr, als das repräſentative Zeichen der Modificationen einer intelligenten Subſtanz.

Ueber die Erzeugung der Geiſter äußerte Robinet folgende Vermuthung. Der Menſch bekomt Geiſt und Körper von ſeinen Eltern durch denſelben Act. Der Geiſt war von jeher mit dem Körper verbunden, der mit ihm ein gewiſſes vollendetes Weſen, das menſchliche Individuum, ausmachte. In dem Augenblicke, da der befruchtete Keim ſeine erſte Vergrößerung empfängt, ereignet ſich ein verhältnißmäßiger Fortſchritt in der Aeußerung der Thätigkeiten des dabey gegenwärtigen Geiſtes. Dieſer erſte Punct der Entwickelung für die Geiſter iſt das, was man ihre Erzeugung nennt; ſo wie die Befruchtung oder die erſte Erweiterung des körperlichen Keims in dem gewöhnlichen Sinne die Erzeugung des Körpers iſt. So wie ſich aber der körperliche Keim im Mutterleibe immer weiter entwickelt, ſo entwickelt ſich auch die Uebung der Geiſtesfähigkeiten. Mit der Empfängniß des Fetus geht der Geiſt aus der dumpfen Unthätigkeit hervor, in welcher der Zuſtand der Nichtbefruchtung ihn erhielt. Seine Fähigkeiten winden ſich gleichſam von ihren Banden los. Freylich ſind die erſten Wahrnehmungen des Geiſtes in hohem Grade dunkel und verworren; es iſt der kleinſte Anfang der

In-

Intelligenz; ſo wie der Embryo exiſtirt mit den kleinſten Elementen der Organiſation. Es verhält ſich in den Thieren eben ſo. Der Inſtinct, als Product des Naturmechanismus, folgt auf gleiche Weiſe der Entwickelung ihrer Organe, und die Mannichfaltigkeit der thieriſchen Thätigkeiten iſt eine nothwendige Folge der mannichfaltigen Zuſtände, durch welche das Thier vor ſeiner vollkomnen Reife hindurch geht, oder vor dem Alter, wo der Inſtinct Alles hat, weſſen er bedarf.

Wenn der Inſtinct eine Subſtanz zum Principe hätte, die dem Körper fremde, aber ihm doch in Anſehung der Ausübung ihrer Functionen unterworfen wäre, ſo daß ihr die völlige Ausübung nur mittelſt einer gewiſſen Ausdehnung der körperlichen Subſtanz zukäme; ſo müßte man abermals zugeſtehen, daß bey jeder Erweiterung der Ausdehnung des Körpers auch der Inſtinct verhältnißmäßig reifer würde, bis er ſeine vollkomne Stärke erhielte, wenn das Thier vollkommen ausgebildet iſt. Dieſe letztere Vorausſetzung iſt nun eigentlich im Menſchen realiſirt durch das Princip der Verbindung zwiſchen Seele und Körper. Die Diſpoſition des Geiſtes wird folglich allemal der des Körpers correſpondiren; jener wird an der vollkomneren Ausübung ſeiner Fähigkeiten gewinnen, was dieſer an größerer Vollkommenheit ſeiner Organe gewinnt. Die Intelligenz hat verſchiedene Grade der Intenſität. Sie hat einen für jede Nüançe der körperlichen Organiſation. Die Natur an die Gleichförmigkeit ihres Ganges gebunden geht alle Nüançen der Organiſation durch, um eine vollkomne Maſchine zu bilden, und läßt wiederum den Geiſt mittelſt jener Nüançen alle Zuſtände hindurchgehen, deren das in-

tellectuelle Vermögen fähig iſt, und deren eben ſo viele ſind, als Grade der Organiſation.

Robinet erörtert nun das Verhältniß zwiſchen dem Geiſte und dem Körper von der erſten Entwickelung des Fetus an ſehr umſtändlich, und zeigt, daß die Beſchaffenheit der Perceptionen immer ſich verändert und lebhafter wird, ſo wie ſich der Menſchenkeim nach der Befruchtung immer mehr vergrößert. Daß hierbey viel Willkührliches iſt, erhellt ſchon daraus, daß der Fetus von allen ſeinen Perceptionen gar kein Bewußtſeyn hat, und keine Beobachtung uns völlig berechtigt, die Lebenskraft von der Seelenkraft zu trennen. Die letztere muß ſich freylich in dem Embryo dem Principe nach befinden; aber ob ſie in ihm wirkſam iſt; ob nicht vielleicht der Embryo, ſo lange er im Mutterleibe iſt, bis zu dem Momente, da er ſich losreißt, mit der Mutter Ein Ich ausmacht? Das iſt eine Frage, welche niemals zur Befriedigung beantwortet werden kann. Robinet ſelbſt hat zwar dieſe Fragen nicht ganz unberührt gelaſſen. Auf die Frage, warum wir uns der Perceptionen, die wir im Mutterleibe hatten, nicht mehr erinnern, wenn wir ſie anders wirklich hatten, da wir uns doch der Vorſtellungen unſerer Kindheit im ſpäten Alter noch erinnern können, erwiedert er, daß jede Empfindung, welche der Geiſt von ſeiner Exiſtenz haben kann, ſich auf das Bewußtſeyn ſeiner Modificationen und die Reflexion reducirt, welche er über die Art ſeines Daſeyns anſtellt. Ich denke, alſo bin ich. Ich leide, alſo bin ich. Der Geiſt fühlt alſo ſeinen gegenwärtigen Zuſtand niemals anders, als wie durch Reflexion auf ſich ſelbſt. Dieſe Aufmerkſamkeit des Geiſtes auf das, was in ihm vorgeht, iſt ohne Zweifel eine

der

der ſchönſten Prärogativen der Intelligenz. Gleichwohl kann die Seele dieſen Vorzug nur erhalten von einer viel vollkomneren Organiſation, als die des Fetus, und ſelbſt als die des Körpers in den Jahren der erſten Kindheit iſt. Es iſt alſo gar nicht zu verwundern, daß die Seele im Fetus noch nicht empfindet, ob ſie exiſtire, und wie ſie exiſtire?

Die Seele des Fetus mag ihr Daſeyn wohl empfinden; aber es iſt eine dumpfe, ſehr ſchwache, ſehr wenig entwickelte, und in ſich ſelbſt unterſchiedene Reihe von Perceptionen. Daß der Geiſt folglich auch in reiferem Alter ſich ſeines Zuſtandes im Mutterleibe nicht zu erinnern vermag, iſt aus dem Vorherigen nach R. ſehr wohl begreiflich; obgleich R. die Erörterung dieſes Punctes ſchwieriger macht, als ſie an ſich ſelbſt ſeyn würde. So ſchwach auch die Perceptionen des Fetus ſeyn mögen, ſo müſſen ſie doch Eindrücke im Gehirne bewirken, und Spuren derſelben zurücklaſſen. Aber Eindrücke im Gehirne des Fetus werden eben ſo geſchwind wieder verwiſcht, als ſie gemacht werden, ohngefähr, wie Eindrücke, die man auf Waſſer oder Luft macht. Dieſe Vergleichung iſt um ſo paſſender, da das Flüſſige die Lücken gleich wieder ausfüllt, welche die Eindrücke in dieſen Elementen hervorbringen, und auf gleiche Weiſe die Materie, welche zur Nahrung der Empfindungsfibren des Fetus dient, auf dieſe an allen ihren Enden eindringt, und ohne alle Mühe Züge auslöſcht, die ſo oberflächlich in das Gehirn des Fetus gleichſam eingezeichnet worden waren. Was nicht mehr ſo im Gehirne iſt, iſt denn auch nicht mehr in der Seele. Daher bleibt uns ſogar von unſerer früheren Kindheit nichts übrig, als eine verworrene Erinnerung verworrener Perceptio-

 nen.

nen. Das Bewußtſeyn unſerer Exiſtenz iſt für uns ein Stern, den wir gegen die Zeit ſeines Culminirens gewahr werden, und deſſen Aufgang ein dicker Nebel vor uns verborgen hat. Der Nebel wird ſo langſam zerſtreut, mit einer ſo wechſelnden und mannichfaltigen Decoration, daß es uns ſchwer und meiſtens unmöglich iſt, das Moment anzugeben, wo der Stern aufgehört hat, von ihm bedeckt zu ſeyn. Die Epoche des erſten Gedankens iſt ſchlechterdings nicht zu fixiren. Unſere tiefe Unwiſſenheit in dieſem Stücke können wir aber doch keiner anderen Urſache beymeſſen, als der Schwäche der Organe, welche, da ſie ſehr allmälig ſich entwickelten, keine heftige Revolution im Geiſte hervorbrachten, deren er ſich wohl erinnert haben würde. Eben dieſe Schwäche der Organe iſt auch ſchuld, daß ſie uns keine ſichere Erinnerung von unſerm dermaligen Zuſtande zurücklaſſen. Der Mangel der Erinnerung aus den erſten Jahren der Kindheit wird hierdurch allerdings erklärt; allein die Exiſtenz von Perceptionen im Fetus nicht bewieſen. Die Art übrigens, wie Robinet die wirklichen Empfindungen und Vorſtellungen aus der materiellen Beſchaffenheit der Nerven und des Gehirns erklärt, enthält nichts beſonders Merkwürdiges. Er nimt auch eine Vibration der Nerven an, welche durch die Objecte bewirkt werde, und der mechaniſche Grund der Senſationen ſey.

* *
*

Die Theodicäe Robinet's iſt ein in ſeiner Art ſehr ſcharfſinniger Verſuch, die Möglichkeit des Uebels und Böſen zu erklären, und in Beziehung auf die Gottheit zu rechtfertigen; der aber doch keine Prüfung

ſung der kritiſchen ſpeculativen Vernunft aushält. Sie beruht auf dem Satze: Es ſey ein Widerſpruch, daß eine endliche Welt vollkommen ſey, und das Uebel und Böſe ſey alſo eine nothwendige Eigenſchaft derſelben. Im Weſentlichen unterſcheidet ſich hier Robinet von Leibniz nicht. Es ſtreiten alſo auch dieſelben Gründe gegen ihn, welche gegen die Theodicäe des letztern ſtreiten. Es komt gar nicht auf einen Beweis an, daß das Uebel und Böſe in einer Welt endlicher Geſchöpfe unvermeidlich war; ſondern daß es ſich mit der Güte, Weisheit und Allmacht Gottes reime, eine endliche unvollkomne Welt, in welcher nach Robinet ſelbſt die Summe des Wohles und des Guten mit der Summe des Uebels und Böſen im Gleichgewichte ſteht, hervorzubringen. Vom Endlichen und Unvollkomnen zum Unendlichen und Abſolutvollkomnen iſt freylich kein Uebergang; und nur das hat Robinet mit mehr Aufwand bewieſen, als nöthig war. Aber vom Unendlichen und Abſolutvollkomnen iſt umgekehrt auch kein Uebergang zum Endlichen und Unvollkomnen, namentlich zum Moraliſch-Böſen. Dies war es vorzüglich, was er hätte beweiſen ſollen, und zu beweiſen unterlaſſen hat.

Daß der Unendliche und Abſolutvollkomne nicht eine ihm gleiche Welt ſchaffen; daß das Geſchöpf nicht ſo vollkommen ſeyn konte, wie ſein Schöpfer, kann man allenfalls zugeſtehen. Allein wie kann denn das Unendliche und Vollkommenſte ein Princip des Endlichen und Unvollkomnen ſeyn? Das iſt noch weniger zu begreifen. Das genaue Gleichgewicht des Wohles und Uebels, der guten und böſen Eigenſchaften, in den endlichen Naturdingen, iſt eine dem Robinet eigene, aber durchaus falſche Hypotheſe. Sie iſt bey

ihm durch eine Verwechſelung des reinen Verſtandes-gebrauchs mit dem empiriſchen erzeugt. Man kann ſich von Allem ein Gegentheil als logiſch möglich denken, und ſo kann man ſich auch vorſtellen, daß, wenn die Geſchöpfe gute Eigenſchaften haben, ihnen entgegengeſetzte üble und böſe ebenfalls zukommen müſſen. Da nun eine Gradation der relativen Vollkommenheit unter den Geſchöpfen ſtatt findet, welche der Analogie nach ſich über den Menſchen hinaus erſtreckt; ſo konte Robinet mit Anwendung jenes logiſchen Princips der Contraſte den Satz aufſtellen: Das relativ vollkommenſte endliche Weſen iſt auch zugleich das relativ unvollkommenſte. Der Menſch hat die meiſten Vollkommenheiten in dieſer ſublunariſchen Welt, aber auch die meiſten Mängel und Fehler in ſeiner Natur. Der Engel, welcher der Gottheit am nächſten iſt, hat die Anlage zur wahrſten Erkentniß, aber auch zum gröbſten Irrthume, zu den erhabenſten Tugenden, aber auch zu den teufliſchſten Laſtern. Gleichwohl wird jener Satz keinesweges durch die Erfahrung beſtätiget. Den lebloſen organiſchen Geſchöpfen kann man gar keine Unvollkommenheit beylegen, die der Natur aufgebürdet werden könte, und welche ihrer relativen Vollkommenheit gleich käme. Die Organiſation der Elemente, der Mineralien, der Pflanzen, iſt ſo vollkommen und zweckmäßig, wie es die Naturbeſtimmung jedes einzelnen Dinges und jeder Gattung fodert. Was hat eine in ihrer Art vollendete Pflanze z. B. für Unvollkommenheiten? Etwa daß ſie nicht ſo ſchön iſt, wie eine andere, daß der Kohlkopf kein Eichbaum iſt? Dann würde aber jene Pflanze nicht dies beſtimte Ding ſeyn können, was ſie doch iſt und ſeyn ſoll. Oder daß ſie emporkeimt, blüht, reift, verwelkt, folglich nicht ewig iſt? Aber

dann wäre die Pflanze kein endliches vergängliches Ding.

Allerdings zerſtört oft die Natur in der organiſchen Schöpfung; aber dies iſt mehr ein Verwandeln und Wechſeln der Formen, als ein Zerſtören. In der thieriſchen Welt wird jedes Thier ſo vollkommen in ſeiner Art, wie es werden kann. Es läßt ſich nie aus der Erfahrung beweiſen, daß die Summe des Schmerzes in der thieriſchen Welt genau der Summe der angenehmen Empfindungen gleich ſey. Nicht anders iſt der Fall beym menſchlichen Geſchlechte. Welcher Philoſoph hätte die Erfahrung für ſich in der Behauptung: daß jeder Menſch gerade ſo viele angenehme Gefühle, als unangenehme, in ſeinem Leben hätte? Daß er ſo viel Gutes, wie Böſes thue? Und doch müßte dieſe Behauptung durch die Erfahrung beſtätigt werden, falls ſie gegründet ſeyn ſollte. Im Gegentheile die Erfahrung läßt uns im Ganzen ein großes Uebergewicht des Angenehmen und Guten über das Uebel und Böſe in der Welt erkennen. Es giebt freylich einzelne Menſchen, die im Leben ſehr unglücklich ſind, z. B. Kinder, die ungeſund gebohren werden, und eine Zeitlang ihr Leben unter Schmerzen fortſchleppen. Bey ſolchen Individuen iſt ein Uebergewicht des Uebels über das Wohl. Es giebt Böſewichter, deren Exiſtenz mehr durch Miſſethaten, als durch nützliche und tugendhafte Handlungen bezeichnet iſt. Hier iſt, wenn man will, eine größere Summe des Böſen. Aber das gilt nur von Individuen, und beweiſt nicht für Robinet, ſondern gegen ihn. Es beweiſt, daß die Summe des Wohles und Uebels, des Guten und Böſen in der Welt, gar nicht bey den einzelnen Geſchöpfen im Gleichgewichte ſtehe.

ſtehe. Robinet führt die Vorzüge und Tugenden der bürgerlichen Geſellſchaft an, und ſtellt die Mängel und Laſter derſelben gegen über, als ob ſie genau einander gleich ſeyen. Aber dieſe Behauptung wird doch auf keine Weiſe durch die Erfahrung beſtätigt.

Mehr Werth für die Philoſophie und die Naturkunde hat das zweyte Hauptſtück im Robinetſchen Werke: über die gleichförmige Erzeugung der Weſen; obgleich das Princip, wovon R. bey ſeiner Theorie ausgeht, nicht bloß falſch oder wenigſtens zu einſeitig, ſondern auch weit über die Grenzen eines gültigen Gebrauchs, ſelbſt falls es an ſich wahr wäre, angewandt worden iſt. Er führt die geſamte lebendige Organiſation in der Natur auf bloße Entwickelung ſchon urſprünglich organiſirter Keime zurück. Das zur Reiſe gediehene Naturweſen kann nichts anders enthalten, als was ſchon in ſeinem Keime lag; der Keim iſt in jenem nur entwickelt worden. Sogar das ganze dermalige Univerſum iſt eine beſtimte Entwickelung eines Inbegriffs urſprünglicher Keime, der zuerſt ein Univerſum im Kleinen, Mikrokosmus im eigentlichen Sinne, ausmachte. Zu der Entwickelung bedarf es einer gelegenheitlichen und veranlaſſenden Urſache, und dieſe ſeẞt Robinet in die Befruchtung; ſo daß alſo die gleichförmige Erzeugung aller Naturweſen darin beſteht, daß ihre Keime befruchtet wurden, und ſich zur Reiſe entwickelten. Daß R. die Anwendung dieſer Hypotheſe bis in's Abentheuerliche übertreibt, und auf der andern Seite oſt dabey in Spielereyen verfällt, habe ich ſchon in der Darſtellung jener hier und da bemerklich gemacht. So nimt er auch eine Evolution der Sonnen und Planeten aus kleinen Sonnen-

nenkeimen und Planetenkeimen an, die einander gegenſeitig befruchteten, dadurch ihre Evolution bewirkten, und auf dieſe Weiſe erzeugten. Sterne erzeugen Sterne, wie Thiere andre Thiere erzeugen. Sterne werden gebohren, wachſen, blühen, reifen, veralten, und ſterben. Auch die Elemente in dem Planeten, welchen wir bewohnen, entwickeln ſich durch Befruchtung aus urſprünglichen Keimen. Es giebt eine Luft als Embryo, eine Luft als Kind, als Mann, als Greis. Die Luft, ſo wie die übrigen Elemente, werden gebohren und ſterben. In dieſer letzteren Anwendung der obigen Hypotheſe, und den Folgerungen aus derſelben zeigt ſich das Spielende und Abentheuerliche zu auffallend, als daß es einer Hinweiſung darauf bedürfte.

Das ganze Evolutions- und Befruchtungsſyſtem **Robinet's** iſt einſeitig und unbefriedigend. Geſetzt auch, daß zu jedem Naturweſen urſprüngliche organiſche Keime nothwendig wären; ſo iſt freylich eine Entwickelung der in demſelben ſchlafenden Kräfte und Anlagen nothwendig, und dieſe erfodert einen objectiven Reiz als gelegenheitliche Urſache. Allein mit der bloßen Entwickelung reicht man nicht zur Erklärung aus, und der objective Reiz kann nicht einzig und durchweg in der Befruchtung beſtehen. Denn wo nichts zu entwickeln iſt, kann nichts entwickelt werden. Wie könte aber in dem urſprünglichen Menſchenkeime, in dem ſogenannten hüpfenden Puncte im Mutterleibe, der ſich zuerſt nach der thieriſchen Befruchtung bildet, das ganze erwachſene Thier, der ganze erwachſene Menſch, enthalten ſeyn? Es iſt nur ein Machtſpruch, der an ſich unbegreiflich iſt, und dem die Erfahrung ſchlechthin widerſpricht, wenn

Robinet behauptet, daß in dem erwachſenen Menſchen nichts enthalten ſeyn könne, was nicht ſchon urſprünglich im Menſchenkeime im Mutterleibe lag. Der Unterſchied der materiellen Maſſe im Körper eines Embryo, und im Körper eines Mannes, iſt doch unleugbar; und woher dieſer Unterſchied? Die Vergrößerung des Embryo, der zum Manne reift, iſt doch in die Augen fallend. Sie kann alſo nicht Entwickelung ſeyn, und ſonach fehlt es im Robinet'ſchen Syſteme für dieſe Vergrößerung als ſolche an einem genugthuenden Erklärungsprincipe.

Ferner müßte man bey der Entwickelungshypotheſe vorausſetzen, daß ſchon im allererſten Keime des Naturweſens beym Anbeginne der Natur alle folgenden Generationen enthalten geweſen wären, die im Laufe der Zeugungen während der folgenden Jahrhunderte aus jenen Keimen hervorgingen. In einem einzigen Menſchenkeime des Adam oder der Eva lagen ſchon eine Menge künftige Geſchlechter eingewickelt. Freylich klingt es ſchön, wenn man ſagt: In einer einzigen Eichel ſchlafen künftige Eichenwälder. Nur Schade, daß in dieſen Behauptungen durchaus kein verſtändlicher und begreiflicher Sinn iſt. Auch die Befruchtung kann nicht die einzige gelegenheitliche Urſache ſelbſt nach dem Evolutionsſyſteme ſeyn. Denn ſo weit unſere ſicheren Beobachtungen reichen, findet ſie nur in der lebendigen organiſchen Natur, im Thier- und Pflanzenreiche ſtatt. Eine Befruchtung der Mineralien iſt bis itzt nicht durch Erfahrung bewieſen, ſondern nur eine gegenſeitige chemiſche Einwirkung; und noch weniger läßt ſie ſich bey den Elementen, und bey ganzen Sonnen- oder Planetenkörpern annehmen.

Demnach das Princip, daß die vorhandenen Naturweſen ſich aus urſprünglich vorhandenen Keimen entwickeln, iſt falſch. Allerdings geht jedes dermalen vorhandne organiſirte Naturweſen aus einem organiſchen Keime hervor, der ſich weiter ausbildet. Aber dieſer Keim ſelbſt wurde nach einem Geſetze, wovon das Robinet'ſche Syſtem nichts weiß, erſt erzeugt. Bey den Elementen und den ganzen Weltkörpern giebt es gar keine Entwickelung aus Keimen. Dieſe ſind urſprünglich in ihrer materiellen Maſſe gleich vollſtändig, und nur ihre mannichfaltige Miſchung und Combination, die Folgen der Bewegung ſind, bringen die mannichfaltigen Phänomene hervor, welche die Elemente in ihrer gegenſeitigen Wirkſamkeit darſtellen. Die Erde als Weltkörper wurde gleich ganz der Maſſe nach von der Natur hervorgebracht; es iſt eine Ungereimtheit, daß ſie ſich aus einem kleinen Erdkeime, (wie der Menſch aus dem hüpfenden Puncte im Mutterleibe, entwickelt hätte. Die Thatſachen, deren Robinet erwähnt, daß gewiſſe Sterne entſtanden und verſchwunden wären; daß die Sonne die Planeten und Trabanten, die man in den neueren Zeiten entdeckte, erſt erzeugt habe; daß Sterne und Planeten nach Analogie der Pflanzen, Thiere und Menſchen geſtorben, und darum verſchwunden wären, ſind lächerliche Misdeutungen aſtronomiſcher Entdeckungen und Nichtentdeckungen, die keiner Berichtigung oder Widerlegung werth ſind. Daß ein Stern der Bemerkung der Aſtronomen ſich entzieht, rührt ja bloß vom Mangel des Lichts her, der in der inneren Beſchaffenheit des Sterns ſeinen Grund hat. Daher zeigt ſich auch der Stern wieder, und zwar kleiner oder größer, wie es die phyſiſchen Revolutionen, welche in ihm vorgehen, mit ſich bringen.

Was

Was das dritte von Robinet bearbeitete Hauptſtück, die Hypotheſe vom moraliſchen Sinne betrifft, ſo habe ich ſchon zur Beurtheilung derſelben Einiges oben erinnert, da ich die Geſchichte der Engliſchen Moralphiloſophie erörterte. Robinet hat hier nichts Eigenthümliches, als daß er die Analogie zwiſchen dem moraliſchen Sinne und den fünf äußern Sinnen weiter aufzuklären ſuchte, ohne daß er ſie doch wirklich aufgeklärt und noch weniger erwieſen hätte. Daraus, daß Jemand beym bloßen Sehen oder Hören eines Mordes auch innerlich die Ungerechtigkeit desſelben fühlt, folgert er, daß hier das Object gerade ſo auf das Organ des moraliſchen Sinnes wirke, wie auf die Organe des Geſichts und Gehörs. Dieſe Meynung wird aber gleich widerlegt, wenn man nur an die Wilden denkt, die Menſchen freſſen, ohne daß ſie die geringſte moraliſche Empfindung der Ungerechtigkeit und Grauſamkeit dieſer Handlung hätten. Solche Wilde ſehen und hören dergleichen Handlungen nicht bloß, als von Andern verübt; ſondern ſie verüben ſie ſelbſt. Man ſollte alſo denken, wenn Robinet's Hypotheſe von der Congruenz des moraliſchen Sinnes mit den fünf äußern Sinnen wahr wäre, daß jener noch ungleich mehr bey ihnen in ſolchen Fällen empört werden müßte, als bey Menſchen, welche von Unthaten der Art bloße Zuſchauer oder Zuhörer ſind. Man braucht ſich nicht einmal auf Wilde zu berufen. Selbſt unter den cultivirteſten Nationen giebt es Böſewichter, die Ungerechtigkeiten begehen, ohne die Immoralität derſelben im Momente des Handelns zu empfinden. Beruht aber das Bewußtſeyn der Moralität auf Impreſſionen des moraliſchen Sinnes, ähnlich den Impreſſionen der äußern Sinne; ſo müßte das Gefühl

der Moralität oder Immoralität gerade dann am lebhafteſten ſeyn, wenn die Handlung verübt wird; denn hier iſt die Impreſſion auf den moraliſchen Sinn gegenwärtig und am ſtärkſten. Die Erfahrung lehrt gleichwohl das Gegentheil. Der Menſch ſieht oft die Schlechtigkeit einer Handlung erſt nach derſelben ein, durch Reflexion, indem er ſie mit dem Geſetze der Moralität zuſammenhält. Das Gefühl der Moralität kann alſo nicht eine unmittelbare Afficirung eines innern moraliſchen Sinnesorgans ſeyn. Was Robinet von den Urſachen des Verderbniſſes des moraliſchen Sinnes ſagt, iſt freylich richtig; aber beweiſt nichts für ſeine Hypotheſe. Dieſelben Urſachen können zur Verminderung oder Vermehrung der Moralität in einer Nation beytragen, auch wenn dieſe in der menſchlichen Natur ein ganz anderes Princip hat; und gar nicht von beſtimten Afficirungen eines moraliſchen Sinnesorgans abhängt.

Das vierte Hauptſtück des Robinet'ſchen Werkes endlich, die von ihm ſogenannte Phyſik der Geiſter, drückt gewiſſermaßen ſchon im Titel einen Widerſpruch aus. Die Phyſik iſt die Wiſſenſchaft von den Geſetzen der Naturerſcheinungen, zu welchen die Geiſter nicht gehören, die ſich alſo auch nicht auf jene Geſetze zurückführen laſſen, wenn man ſie nicht zugleich in Körper verwandelt. Robinet that dies im eigentlichen Verſtande, ohne jedoch es zu wollen, und daher bemerkte er den Widerſpruch im Titel ſeiner Theorie nicht. Er wollte ein Syſtem über die Geiſter aufſtellen, welches den Materialism mit dem Spiritualism vereinigen ſollte. Den Vereinigungspunct beyder Vorſtellungsarten glaubte er, darin zu finden, daß er jede derſelben für ſich dogmatiſch unent-

ſchieden ließ, und die Natur der Seele nur nach empiriſchen Merkmalen in Beziehung auf ſeine anderweitigen Hypotheſen von der Natur der Dinge charakteriſirte. Der Satz iſt völlig wahr, daß, wenn die Seele auch geiſtig iſt, ihre geiſtige Thätigkeit ſich doch nur in dem Spiele der körperlichen Organe verräth. Um ſeine Philoſophie über die Seele mit dem Spiritualism verträglich zu machen, ſetzt alſo Robinet die Möglichkeit desſelben voraus, und ſpricht immer von der Seele, als ob ſie erwieſenermaßen ein geiſtiges Weſen wäre. Eigentlich aber ſchildert er nur ihre empiriſchen Thätigkeiten, und ſeine Phyſik der Geiſter iſt nichts weniger, als eine rationale Pſychologie. Manche Puncte, in empiriſch-pſychologiſcher Hinſicht, hat er inzwiſchen ſehr gut aufgeklärt. Dahin gehört die Erörterung der Urſachen, warum wir von unſerm Zuſtande im Mutterleibe und von den erſten Jahren der Kindheit keine Erinnerungen behalten. Seine Erklärungsart der Harmonie zwiſchen Seele und Körper iſt unverſtändlich.

* * *

In dem zweyten, dritten und vierten Theile des Werks de la nature hat Robinet eine rationale Theologie und Kosmologie den Principien ſeines Syſtems gemäß vorgetragen, die auch Manches Eigenthümliche und Paradoxe enthalten, ſich aber hier nicht ausführlich darſtellen laſſen. Ich will hier nur einige ſeiner merkwürdigſten Reſultate mit den bedeutendſten von ihm vorgebrachten Gründen angeben.

Es iſt für den Menſchen bey der gegenwärtigen Beſchaffenheit ſeiner Natur unmöglich, ſich einen andern Begriff von den göttlichen Vollkommenheiten zu machen,

machen, als welcher denen analog iſt, die er ſich von gewiſſen Fähigkeiten der Geſchöpfe bildete. Die einfachen Ideen der Exiſtenz, Macht und Erkentniß ſind die Elemente des vollkommenſten Begriffs, welchen wir von dem höchſten Weſen zu haben vermögen. Jene Ideen erheben wir zur Unendlichkeit, oder wir denken uns die Eigenſchaften, welche die Objecte derſelben ſind, unendlich und unbeſchränkt, ob wir gleich ſie in dieſer Unendlichkeit nicht zu begreifen im Stande ſind. Da aber das Unendliche nie nach dem Endlichen auch nur analogiſch ſich beurtheilen läßt, ſo iſt die göttliche Natur für uns ſchlechthin unbegreiflich. Die gewöhnliche auch unter den Philoſophen hergebrachte Vorſtellungsart von Gott iſt ein ſpiritualiſtiſcher Anthropomorphismus. Er entſteht aus der Schwäche der menſchlichen Vernunft, die ſich ein Weſen zu erkennen anmaaßt, was ſich ihrer Erkentniß durchaus entzieht, und aus dem Misbrauche der Abſtraction. Jener Anthropomorphismus hat aber mehr Irrthümer zu Folgen. Er verleitet erſtlich, die beſchränkten und erſchaffenen Geiſter mit dem unendlichen und unerſchaffenen Geiſte, der Gottheit, zu paralleliſiren. Das Denken wird ſchlechthin für ein gemeinſchaftliches Attribut der endlichen Geiſter und der Gottheit gehalten. Robinet behauptet dagegen, daß weder das Denken, noch das Denkvermögen beyden gemeinſchaftlich ſeyn können. Man entzieht durch Abſtraction dem Denken und dem Vermögen alles, was es Reelles hat, damit es der Gottheit zukommen könne, und eine Qualität, die in Nichts verſchwindet, bloß negativ durch die Abſtraction von aller Realität geworden iſt, kann der Gottheit nicht beygelegt werden. Gott iſt alſo nach R. auch kein denkendes Weſen, und folglich kein Geiſt, wenn man unter

Geiſt

Geiſt nicht anders, als wie eine Intelligenz verſteht. Ueberhaupt ſind der Gottheit alle die Attribute nicht beyzumeſſen, die ihr gewöhnlich zugeſchrieben werden.

Eine dritte Quelle desſelben Irrthums iſt die Unvollkommenheit der menſchlichen Sprache und der Einfluß hiervon auf die menſchlichen Vorſtellungsarten. Da wir uns ſtets derſelben Wörter und Ausdrücke bedienen müſſen, um gewiſſe Attribute der Gottheit und gewiſſe Fähigkeiten des Menſchen zu bezeichnen; ſo gewöhnen wir uns ohne Unterſchied in dem einen und dem andern Falle, auch dieſelben Begriffe damit zu verbinden, und faſſen unter demſelben Worte zuſammen, was der Gottheit, und was dem Menſchen gebührt. Wir haben aber nur eine menſchliche Sprache, den Dingen angemeſſen, die unſer Verſtand begreifen kann, und die alſo durchaus unfähig iſt, etwas Uebernatürliches auszudrücken. Alle die Eigenſchaften, welche man mit den Wörtern Güte, Gerechtigkeit, Verſtand, andeutet, ſind bloß der menſchlichen Natur eigen, außerhalb welcher ſie nicht ſeyn können. Von Gott können dieſe Wörter gar nicht gebraucht werden, auf was für eine Art man ſie auch von ihm möchte brauchen wollen, ſchlechthin oder mit einem privativen Beyworte. Sogar die Wörter Sehen und Erkennen werden auf Gott angewandt; und in dieſer Beziehung ſehr arg gemisbraucht.

Robinet führt eine Erklärung an, welche Grew von der Dreyeinigkeit Gottes gab, ohne welche, wie dieſer meynte, Gott überhaupt nicht erkant werden könte. Grew behauptete, daß Gott, indem er Sich Selbſt dächte, ſubſtantielle Formen von ſich bildete, und daß daher der Sohn und der heilige Geiſt

nur

nur ſubſtantielle Formen des Vaters ſeyen. Man braucht nicht einmal zu fragen, wo Gott, deſſen Gedanke unveränderlich und einfach, wie er ſelbſt iſt, zwey ſubſtantielle Formen von ſich ſelbſt bilden könne? Auch nicht, wenn das erſte ſubſtantielle Bild, das unmittelbar vom Vater hervorgebracht wurde, ein anderes ihm ähnliches erzeugt, warum nicht dieſes dritte göttliche ſubſtantielle Bild ein viertes hervorbringt, und ſo eine unendliche Reihe göttlicher ſubſtantieller Formen erzeugt wird? Der Engliſche berühmte Phyſiker that hier im Grunde nichts weiter, als daß er, ſelbſt ohne es zu bemerken, die Art, wie er die Thätigkeiten ſeiner Seele ſich vorſtellte, auf die Gottheit übertrug. Er wähnt, daß Gott, indem er an ſich denkt, ſubſtantielle Ebenbilder von ſich erzeugt. Aber wenn man ihm nun ſagt, daß die Idee, welche Gott von ſich ſelbſt hat, ſeine eigene Subſtanz iſt, die ſich ſelbſt unmittelbar betrachtet, wie will er das Gegentheil beweiſen? Folgt daraus, daß Gott bey der Betrachtung ſeiner ſelbſt nur eine Idee von ſeiner eigenen Natur hat, daß Er ein Weſen hervorbringt, deſſen Exiſtenz reell von der ſeinigen verſchieden iſt? Wenn man ſagt, Gott betrachte ſein Bild, ſo iſt dies eine menſchliche Art zu reden, die von der Beſchaffenheit unſers Vorſtellungsvermögens hergenommen iſt, nach welcher die Ideen oder Bilder der Gegenſtände, die wir haben, von der Natur unſerer Seele ſelbſt verſchieden ſind. Aber die Art der Erkentniß Gottes iſt gar nicht dieſelbe mit der unſrigen.

Man kann alſo nicht ſagen, daß Gott auf eine gewiſſe Weiſe erkenne, weil wir ſo erkennen. Da wir überhaupt keine deutliche und gewiſſe Idee von der Erkentniß Gottes haben, ſo dürfen wir hierüber ſchlechterdings nichts behaupten. Wörter haben nie

eine Bedeutung an und für ſich ſelbſt, ſondern nur in ihrer Beziehung zu den Dingen, welche durch ſie bezeichnet werden ſollen; und man iſt ja darin einſtimmig, daß keine der Bedeutungen, welche wir dem Worte Erkennen beylegen, auf das unausſprechliche Weſen paſſe. Es iſt eine Nothwendigkeit für die Gelehrten ſowohl als die Laien, daß ſie nicht von Gott reden können, ohne Wörter an die Stelle der Ideen zu ſetzen, die ihnen fehlen; und es ſcheint ein mit dieſer Subſtitution weſentlich verbundener Nachtheil zu ſeyn, daß man keine andere Idee von Gott hat, als diejenigen, welche die Wörter darbieten.

Eine vierte Quelle desſelben Irrthums iſt die Lehre von ewigen und allgemeinen Ideen der Wahrheit, der Tugend, der Gerechtigkeit, der Ordnung, u. w. Beſonders ſpricht man in dieſem Betrachte von der Wahrheit, und was man davon behauptet, wird denn auf Tugend, Gerechtigkeit, Ordnung u. w. angewandt. Die Metaphyſiker bilden ſich ein, die Wahrheit an und für ſich, abſtrahirt vom Denken, von dem Gegenſtande des Denkens, und von der denkenden Subſtanz, zu betrachten, und erklären ſie für die Uebereinſtimmung irgend eines Gedankens mit irgend einem Gegenſtande in irgend einer Intelligenz. Dieſe Betrachtung, oder den Begriff, welchen ſie dadurch zu erhalten wähnen, nennen ſie denn eine ewige Idee der Wahrheit, die nothwendig, unveränderlich, unabhängig von allem Erſchaffenen und Unerſchaffenen, von aller Exiſtenz jeder Art ſey. Aber dieſe abſtracte Wahrheit iſt keine allgemeine Idee des Wahren überhaupt.

Robinet macht bey dieſer Gelegenheit ſehr lehrreiche Bemerkungen über den Misbrauch der Abſtractio-

tionen. Die Syſteme Plato's, Wollaſton's, Clarke's, und andrer Philoſophen, in denen freylich viel Erhabnes über die Natur der Wahrheit und Gerechtigkeit vorkomt, die auch, beſonders was das Einzelne betrifft, nicht alle in gleichem Grade falſch ſind, beruhen auf Täuſchungen, durch welche die Abſtracta in einem Sinne genommen werden, welchen ſie nicht haben, und ihrer Natur nach nicht haben können. Es liegt bey ihnen allen ein gemeinſchaftliches falſches Princip zum Grunde, das ſich nach Robinet folgendermaßen ausdrücken läßt: Wenn Jemand in Gedanken alle Intelligenzen in der Welt vertilgte, ſo könte er ſich dennoch die Wahrheit vorſtellen. Wenn er ſogar in Gedanken alle Weſen vertilgte, ſo könte er dennoch Beziehungen und Verhältniſſe derſelben denken. Wenn alle Gedanken und alle Gegenſtände derſelben vertilgt wären; ſo könte er ſich dennoch die Uebereinſtimmung der Gedanken mit ihren Objecten einbilden; wenn es endlich auch keinen Schöpfer und kein Geſchöpf gäbe; ſo würde es darum nicht minder gerecht ſeyn, daß das Geſchöpf von ſeinem Schöpfer abhängig wäre. Hier offenbart ſich alſo ein beſtändiger Widerſpruch. Die Ideen ſind nur Vorſtellungen der Dinge. Wo keine Dinge ſind, ſind auch keine Ideen. Die Ideen exiſtiren nur und können nur exiſtiren in einem Verſtande. Wo alſo kein Verſtand iſt, da ſind auch keine Ideen. Giebt es keine Objecte, keine Intelligenzen, ſo kann überhaupt nichts vorgeſtellt werden. Giebt es keinen Schöpfer und kein Geſchöpf, wie könte es folglich auch gerecht ſeyn, daß die Geſchöpfe, deren Exiſtenz doch hier, wie die des Schöpfers ſupponirt wird, von dem Schöpfer abhängig wären? Exiſtiren weder Schöp-

ſer, noch Geſchöpf, ſo iſt überall nicht einmal etwas möglich.

Der Erklärung, welche Locke vom Urſprunge der allgemeinen Begriffe gegeben hat, ſtimt Robinet bey. Nimt man an, wie Malebranche, daß wir Alles, was wir ſehen, in Gott ſehen, ſo würden wir doch nichts mehr darin ſehen, als was wir nach den Schranken unſers Geſichts darin ſehen könten. Da aber unſer Geſicht in der That beſchränkt iſt, wird es jemals die Unermeßlichkeit möglicher Dinge darin ſehen können? Die Ewigkeit, Nothwendigkeit, Univerſalität, wohnen nur in Gott; aber unſere Ideen ſind in uns, und nicht in Gott, außer uns. Die Ewigkeit, Nothwendigkeit, Univerſalität ſind alſo keine Qualitäten, denen unſere Ideen entſprechen könten. Es iſt nicht unſere Idee, die einen allgemeinen Typus ausmacht. Es iſt das Weſen der Dinge, welches eine unerſchöpfliche Macht unendlich wiederholen kann, und welches dadurch in ſich ſelbſt das Muſter aller möglichen Individuen derſelben Art iſt. Unſere Idee iſt für uns nur das Bild einer beſtimten Zahl ähnlicher Weſen, welche ſie umfaßt.

Noch andere Gründe für die Objectivität der allgemeinen Begriffe, und der möglichen Erkentniß jener Objectivität werden von Robinet geprüft, die ich hier übergehen kann. Wichtiger aber iſt ein Einwurf, welchen er ſelbſt gegen ſeine Vorſtellungsart beybringt, und zugleich beantwortet. Angenommen, daß die Güte, Gerechtigkeit, Weisheit, in Gott nicht von derſelben Beſchaffenheit ſind, wie im Menſchen; ſo vernichtet man die ewigen Ideen der Tugend, die unabhängig von der Ordnung und den Ver-

hält-

hältniſſen der Dinge beſtehen müſſen. Robinet leugnet die Nothwendigkeit der Folge. Es giebt keine wirklich exiſtirende Idee ohne eine Intelligenz, in welcher ſie ſich befindet. Es kann alſo auch nur ewige Ideen in dem ewigen Geiſte geben, und dieſer ewige Geiſt iſt Gott. Da der Gottheit nie etwas verborgen war, iſt, oder ſeyn wird, ſo kann man nach menſchlicher Art zu reden ſagen, daß alle ihre Gedanken ewig ſind, und daß ſie die Dinge nach dieſen ewigen Ideen geſchaffen habe. Wie können diejenigen, welche die Ideen in der göttlichen Subſtanz als repräſentative Bilder der Gegenſtände annehmen, entſcheiden, daß ſie von der Ordnung und den Verhältniſſen der Dinge ſchlechthin unabhängig ſind? Die Vorſtellung eines Objeces ſetzt voraus, daß dieſes wirklich exiſtirt, oder war, oder wenigſtens möglich iſt; und daß, wenn man eine nothwendige Relation zwiſchen zwey Dingen annimt, weder das eine, noch das andre, von dem correlativen Dinge wirklich unabhängig iſt. Auch iſt von dieſer Art der Unabhängigkeit hier nicht die Rede. Man will vielmehr, daß die Ideen in Gott ewig exiſtirt haben vor der Ordnung und den Relationen der Dinge ſelbſt, welche er geſchaffen hat; erſt nach ſeinen ewigen Ideen habe Gott dieſe Ordnung und Relationen beſtimt; die letztern könten aufhören durch die Vernichtung der Natur, ohne daß Gott die Ideen verlöre, welche er von Ewigkeit gehabt hat. Er würde ſie zwar nicht mehr als Ideen von wirklich exiſtirenden gegenwärtigen Dingen haben, aber doch als Ideen von Dingen, die einmal wirklich waren, und wiederum wirklich ſeyn könten. Denn nach dieſer Vorſtellungsart giebt die bloße Idee Gottes den Dingen die Exiſtenz nicht; es bedarf erſt eines förmlichen Schöpfungsactes, um die

Exiſtenz zu bewirken. Wenn man unter den ewigen Ideen, die unabhängig von der Ordnung und den Relationen der Dinge ſubſiſtiren ſollen, nichts anders verſteht; ſo iſt nach Robinet nicht einzuſehen, wie man jene vernichte, indem man behauptet, daß die Güte, Gerechtigkeit, Weisheit, in Gott nicht von derſelben Natur ſeyen, wie im Menſchen. Mögen die göttlichen Attribute ihrem Weſen nach noch ſo verſchieden von den menſchlichen Tugenden ſeyn: warum ſollte das höchſte Weſen nicht ewige Ideen haben ſowohl von ſeinen eigenen Attributen, als von den Tugenden, womit es das Geſchöpf begabt hat, und von dem Unterſchiede, der zwiſchen beyden obwaltet? Warum ſollten jene Ideen unabhängig von der Ordnung und den Relationen der Dinge in Gott exiſtiren, dieſe möchten nun wirklich vorhanden ſeyn, oder nicht? Uebrigens Eigenſchaften, welche man betrachtet ohne Rückſicht auf Verhältniſſe, welche ſie begründen, oder auf Subjecte, denen ſie zukommen, oder auf die Art, wie ſie denſelben zukommen, haben gar keine Realität. Dergleichen Eigenſchaften vernichten, heißt nur, leere Phantome zerſtreuen, welche die Spitzfindigkeit des Geiſtes ſich ſelbſt auf dem Wege zur Wahrheit entgegenſtellt, als ob ſie nicht ohnehin mit andern Hinderniſſen genug zu kämpfen hätte.

Robinet treibt ſeine Skepſis an der Angemeſſenheit und gültigen Anwendbarkeit der gewöhnlichen göttlichen Attribute ſo weit, daß er das Attribut der Vollkommenheit ſelbſt für auf die Gottheit unpaſſend erklärt. Der einzige Sinn, welchen wir dem Worte Vollkommenheit beylegen können, iſt: daß ein ſogenanntes vollkomnes Ding Alles habe und enthalte, was es nach unſerer Vorausſetzung

von

von einem Zwecke, zu welchem es da iſt, haben und enthalten muß. Dieſer Begriff der Vollkommenheit kann aber durchaus nicht von einem Weſen gelten, das gar nicht erſchaffen iſt, und weder Beſtimmung, noch Zweck hat. Nichts von dem, was in der Natur iſt, kann gut oder vollkommen genannt werden, als nur relativ zu einem Zwecke, wozu uns die Sache geſchickt ſcheint; anſtatt daß Gott eine abſolute Vollkommenheit haben muß, die das gerade Gegentheil deſſen iſt, was wir unter Vollkommenheit denken.

Die abſolute Vollkommenheit iſt aber nicht, wie man gemeiniglich wähnt, der Inbegriff aller relativen. Denn 1) dieſer Inbegriff würde auch die Vollkommenheiten der Geſchöpfe in ſich ſchließen, die nichts Uebernatürliches haben, und folglich auch der Gottheit gar nicht angehören können. 2) In einem Inbegriffe relativer Vollkommenheiten iſt immer noch keine abſolute gegeben; jede Vollkommenheit der Geſchöpfe iſt nur gut durch ihre Relation und Uebereinſtimmung mit andern. 3) Inbegriff drückt Vielfältigkeit aus. Die abſolute Vollkommenheit iſt über jede Zahl, wie jede Schranke erhaben. Es giebt keine unendliche Zahl; die abſolute Vollkommenheit aber iſt unendlich und einfach. 4) In einem Inbegriffe relativer Vollkommenheiten könte man leicht die einzelnen aufzählen, ſie von einander unterſcheiden, die eine oder die anderen denken. Welche Unterſcheidung aber kann ſtatt finden in der abſoluten Vollkommenheit, die nur weſentlich Eine iſt, die ſich nicht theilweiſe, ſondern bloß ganz, oder gar nicht denken läßt? Es iſt demnach anmaßend, die abſolute Vollkommenheit Gottes gleichſam zu zerſtükkeln,

keln, indem man ihm verſchiedene einzelne Attribute beymißt. Wir machen dieſe Unterſcheidung der göttlichen Eigenſchaften nach dem, was wir bey dem Menſchen wahrnehmen, und das iſt Anthropomorphismus. Um ſich aber zu überzeugen, daß die Vollkommenheit Gottes wirklich abſolut iſt, darf man nur erwägen, daß der Begriff des Relativen nothwendig ein Merkmal der Schranke und Unvollkommenheit mit ſich führt, welche doch mit der Unendlichkeit Gottes ſchlechthin unvereinbar ſind. Wenn wir alſo von der göttlichen Vollkommenheit reden wollen, ſo bleibt uns nichts übrig, als dieſe Eigenſchaft lediglich in einem negativen Sinne zu nehmen, ſo daß ſie bloß eine reine Negation der Endlichkeit und der relativen Vollkommenheiten der erſchaffenen Weſen ausdrückt.

Es ließe ſich gegen das obige Raiſonnement der Einwurf vorbringen: daß die Behauptung, wir hätten keine Idee von der Vollkommenheit ſchlechthin, auch entweder die Vollkommenheit ſchlechthin von der Gottheit verneine, oder die Natur der göttlichen Geſchöpfe für durchaus von der Natur Gottes verſchieden erkläre. Hat uns Gott in Beziehung auf Vollkommenheit Ideen gegeben, welche er ſelbſt nicht hat, ſo täuſcht er uns, und er verleitet uns ſogar zum Böſen, wenn wir den Ideen der Vollkommenheit folgen, die er uns beygebracht hat, und die von der wahren Vollkommenheit entfernt ſind.

Robinet antwortet: Wenn behauptet wird, daß wir keine Idee von der (abſoluten) Vollkommenheit haben, ſo wird dieſe damit der Gottheit nicht abgeſprochen; ſondern es wird nur geſagt, daß die Geſchöpfe, deren (relative) Vollkommenheit wir erkennen, eine von der göttlichen ganz verſchiedene Natur

haben.

haben. Dieſe Behauptung iſt auf der unendlichen Diſtanz gegründet, die zwiſchem dem Geſchöpfe und dem Unerſchaffnen iſt. Es findet ſchlechterdings keine Art von Analogie zwiſchen den Attributen Gottes und den Vermögen und Fähigkeiten der Geſchöpfe ſtatt. Ferner: Wenn nun auch Gott Ideen von der Vollkommenheit gab, die er ſelbſt nicht hat; ſo hat er uns darum noch nicht getäuſcht. Er gab uns Ideen von der relativen Vollkommenheit der Geſchöpfe, die wir nach unſerer beſchränkten Natur zu faſſen vermögen; Ideen von der abſoluten Vollkommenheit konte Er uns nicht mittheilen, weil ſie über die Faſſungskraft eines endlichen Weſens hinausgehen. Wenn wir nur den Ideen der Vollkommenheit folgen, ſo wie wir ſie von Gott empfangen haben, ſo handeln wir unſerer Natur gemäß, und erfüllen unſere Beſtimmung; wir entfernen uns dann ſo wenig von der Vollkommenheit Gottes, als wir uns ihr nähern; wir bleiben immer von dieſer in einer unendlichen Entfernung; und das Weſen, das uns ſo geſchaffen hat, wie wir ſind, kann weder ſelbſt daran Anſtoß nehmen, noch uns Böſes wollen.

Auch die Natur eines Geiſtes iſt uns ſchlechthin unbekant. Der ganze Spiritualismus richtig erwogen reducirt ſich auf den bloßen Satz: daß der Geiſt eine immaterielle unkörperliche Subſtanz ſey; er reducirt ſich alſo genau beſehen auch auf eine bloße Negation. Wenn wir daher die Gottheit, die Engel, die menſchlichen Seelen für Geiſter erklären; ſo will das nicht mehr ſagen, als, daß jene Weſen eine von der Materie verſchiedene Natur haben. Wenn aber auch die Geiſtigkeit der Gottheit, den Engeln, und den menſchlichen Seelen gemeinſchaftlich iſt; ſo iſt doch

dieſe gemeinſame Eigenſchaft für uns ein Nichts, weil ſie bloß in der Negation der Materie beſteht. Man kann daher auch keine Verſchiedenheit der Gradationen der Geiſter in Anſehung der Vollkommenheit behaupten, gleichwie es verſchiedene Gradationen der Thiere und andrer körperlicher Weſen giebt. Denn Gradationen der Geiſter wären nicht mehr und nicht weniger als Gradationen des Nichts. Hieraus fließt die Ungereimtheit der Behauptung derer, welche eine generiſche Verſchiedenheit der Thierſeelen, und wiederum der menſchlichen im Verhältniſſe zu den höhern Geiſtern annehmen, und dadurch den Thierſeelen Eigenſchaften beylegen, welche ſie mit der Gottheit und den Engeln gemein hätten.

Daß wir gleichwohl allen immateriellen Weſen dieſelbe Natur zuſchreiben, die wir bey unſerer Seele wahrnehmen, hat ſeinen Grund in einer Uebereilung des Urtheils. Man ſchließt aus einer Reihe willkührlicher Prämiſſen, ohne die Gültigkeit derſelben vorher überdacht zu haben. Da wir bemerken, daß die ganze Materie von homogener Beſchaffenheit iſt, daß alle Körper ausgedehnt, ſolide, theilbar, beweglich ſind; ſo ſchließen wir daraus auf dieſelbe Homogenität der Natur in Allem, was nicht materiell iſt, meſſen alſo allen geiſtigen Weſen die Eigenſchaften und Fähigkeiten unſerer Seele bey, ohne einmal zu überlegen, ob dieſes möglich ſey, oder nicht.

Robinet wirft die Frage auf: Ob das Denken dem Geiſte überhaupt eben ſo nothwendig zukomme, wie die Ausdehnung dem Körper? Das Letztere erkennen wir als nothwendig; aber daß alles Unkörperliche nothwendig ein denkendes Weſen ſeyn müſſe, wie Des Cartes behauptete, erkennen wir ſo wenig

nig als nothwendig, daß vielmehr das Gegentheil gewiß zu ſeyn ſcheint: das Denken ſey kein nothwendiges Merkmal des Immateriellen. Zu behaupten, daß Alles Unkörperliche denke, heißt behaupten, daß das Nichts denke. Daraus, daß ein individuelles unkörperliches Weſen, oder eine einzelne Gattung derſelben denkt, folgt gar nicht, daß alle andre unkörperliche Weſen auch denken. Denn die Unkörperlichkeit an ſich iſt nichts, und kann das Denken nicht begründen. Wir kennen nur zwey Gattungen der Weſen, ausgedehnte und denkende. Alſo jedes nicht ausgedehnte Weſen denkt. Der Fehler dieſes Schluſſes fällt in die Augen. Es kann eine Menge Weſen geben, deren Natur von den ausgedehnten und denkenden Weſen ſehr verſchieden iſt. Als Beyſpiel immaterieller Weſen, die nicht denken, führt Robinet die ſogenannten plaſtiſchen Naturen an. Wenn gleich dieſe, was ihre Wirklichkeit betrifft, nur auf einer Hypotheſe beruhen, ſo ſind ſie doch wenigſtens möglich, und mehr bedarf es hier nicht. Die verſchiedenen Grade des Denkens aber ſind ebenfalls unzureichend, um ſpecifiſch verſchiedene Gattungen der Geiſter zu behaupten. Robinet meynt, daß das Denken ein ſpecifiſches eigenthümliches Merkmal bloß unſrer Seele ſey. Denn der Begriff des Denkens, welchen wir haben, iſt für uns das Product eines Geiſtes, der mit einem Körper verbunden iſt, oder mit andern Worten, das Denken erkennen wir als eine Modification unſers Geiſtes bewirkt durch Vermittelung einer materiellen Maſſe, welche dieſer Geiſt beſeelt. Dieſer Begriff des Denkens aber, wie er doch allein nur für uns möglich iſt, paßt lediglich auf die menſchliche Seele, und iſt auf keine Weiſe auf geiſtige Weſen anwendbar, die nicht ſolche materielle

terielle Körper haben, wie wir. Wir würden überhaupt gar keine Idee von Intelligenz haben, wenn wir nicht dächten. Aber wir denken nicht ohne Organe. Man trenne die Seele von ihrem organiſchen Apparate, ſo wird ſie keine Eindrücke mehr von den Objecten empfangen; ſie wird alſo auch nicht mehr auf die Objecte zurückwirken, und überhaupt gar nicht denken.

Die Elemente demnach, welche unſre Idee von der Intelligenz conſtituiren, ſind: a) die Action der Objecte auf die Sinne; b) die Action der Organe auf die Seele; c) die Reaction der Seele auf jene Eindrücke. Oder: die Thätigkeit des Denkvermögens iſt durchaus und nothwendig abhängig von der organiſchen Thätigkeit des Körpers. Das Denken iſt uns bekanter, ſofern der Körper dabey mitwirkt, wie als Eigenſchaft des Geiſtes. Wir haben auch nur von dem Denken ſelbſt eine innere Wahrnehmung; aber nicht von dem Vermögen zu denken. R. folgerte hieraus, daß es überhaupt weder einen ſchlechthin reinen Gedanken, noch eine ſchlechthin geiſtige Intelligenz gebe, die ſich unabhängig von einem Körper entwickele. Die Gottheit kann daher ebenfalls kein bloß geiſtiges Weſen ſeyn, nach den Begriffen, welche wir Menſchen von einem Geiſte haben und haben können. Auch die Moralität gründet ſich auf Verhältniſſe, welche nur unter Geſchöpfen ſtatt finden mögen. In Beziehung auf die Gottheit iſt zwiſchen den metaphyſiſchen und moraliſchen Attributen nur der Unterſchied, daß jene negativ ſind, und eben dadurch die Gottheit von allem Endlichen abſondern, oder vielmehr über dasſelbe erheben; da dieſe hingegen poſitive Qualitäten ausdrücken. Jene laſſen ſich folglich auf die Gottheit

heit anwenden, wenn ſie gleich nichts Reelles von derſelben ausſagen; dieſe aber nicht.

Ohne mich nun weiter auf die Analyſe und Kritik Robinet's auch von den übrigen göttlichen Eigenſchaften und Relationen zur Welt, die gewöhnlich in der rationalen Theologie angenommen zu werden pflegen, einzulaſſen, will ich nur noch das allgemeine Reſultat, das er aus ſeiner ganzen Unterſuchung zieht, kurz angeben.

Die neuere rationale Theologie iſt überhaupt nichts weiter, als ein ſpiritualiſtiſcher Anthropomorphismus, der mit dem gröbſten materiellen einerley philoſophiſchen Unwerth hat. Die metaphyſiſchen Attribute ſchließen von der Gottheit alles Endliche aus, und erklären ſie eben hierdurch für gänzlich unerkennbar und unbegreiflich. Durch die moraliſchen Attribute aber wird Gott mit der Menſchheit analogiſirt; man giebt ihm dieſelbe Natur, welche erſchaffene endliche Weſen haben; und wenn man jene Natur auch zu einer relativ unbeſtimbar größeren Vollkommenheit erhebt; ſo bleibt ſie doch immer hinter dem Unendlichen zurück, und kann dieſem nie angemeſſen ſeyn. Gott kann alſo weder ein intelligentes, gutes, weiſes, gerechtes Weſen genannt werden; noch auch das Gegentheil. Die Philoſophen haben ſich zu ſehr übereilt, dieſe Eigenſchaften von Gott zu beweiſen, und mit der endlichen unvollkomnen Welt in Harmonie zu bringen; daher ſie in unauflösliche Schwierigkeiten verwickelt wurden. Sie hätten vorher ruhig und unbefangen unterſuchen ſollen, ob jene Eigenſchaften in der That der Gottheit zukommen mögen. Robinet ſucht zuletzt auch ſeine theologiſche Vorſtellungsart mit den Ausſprüchen der heiligen Schrift zu vereinbaren,

ren, ſo gut es gehen will. Die poſitiven Theologen möchten gleichwohl Urſache haben, ſehr unzufrieden mit ihm zu ſeyn.

Dies Raiſonnement Robinet's über die rationale Theologie iſt zwar ſehr lehrreich; aber es kann auf der anderen Seite, weil es von ihm zu weit getrieben iſt, ſehr leicht gemisbraucht, und für den Atheismus benuzt werden. Keiner der ältern Metaphyſiker hat ſo ausführlich und ſo ſcharfſinnig die Unmöglichkeit einer theoretiſchen Erkentniß Gottes und der göttlichen Eigenſchaften bewieſen, als von R. geſchehen iſt. Nur darin geht er zu weit, daß er allen Anthropomorphismus ſchlechthin, und auch die Exiſtenz gültiger Begriffe von den moraliſchen Eigenſchaften Gottes leugnet. Auch ein Glauben an die Beſchaffenheit der göttlichen Natur, wie ihn das Bedürfniß der menſchlichen Vernunft fodert, wird gänzlich von ihm abgeſchnitten. Eine ſolche Kritik der rationalen Theologie kann zu nichts Anderem, als zum Atheismus, oder zu einem Indifferentismus führen, der nicht viel beſſer, als Atheismus, iſt.

Wenn wir einmal das Daſeyn Gottes, als lezten Urgrundes des Vorhandnen, annehmen müſſen; ſo darf die Idee von Gott auch nicht leer bleiben, indem ſie ſonſt eine nichtige Idee wird; ſondern wir müſſen die Gottheit mit gewiſſen Merkmalen beſtimt denken. Dieſe Merkmale können wir nicht anders gewinnen, als daß wir ſie von der menſchlichen Vernunft entlehnen, die wir als das Edelſte in der Natur kennen, und jene nur zum Unendlichen und Unbedingten erhöhen. Freylich kann das Endliche nie auch nur ein Analogon abgeben, um die Eigenſchaften des Unendlichen danach zu beſtimmen. Inſofern

ent-

entzieht ſich die Gottheit ſchlechthin aller unſerer Erkentniß, und wird für uns das unendliche Unbekante. Aber theoretiſch ſollen die Eigenſchaften Gottes auch nicht dadurch beſtimt oder erkant werden. Jene Merkmale ſind bloße Symbole, von der Natur der endlichen vernünftigen Weſen hergenommen, mit denen wir uns die Gottheit denken, und wodurch wir uns Ihr ehrfurchtsvoll in unendlicher Entfernung nähern. In dieſem Sinne legen wir der Gottheit intellectuelle und moraliſche Eigenſchaften bey, und betrachten ſie zugleich als den Urheber der ſinnlichen, wie der vernünftigen Natur, als moraliſchen Geſetzgeber und Richter. Eben dieſe Eigenſchaften ſind auch bloß Gegenſtände eines Vernunftglaubens, der aus dem Bedürfniſſe der Vernunft hervorgeht. Die Urtheile, daß Gott weder ein denkendes, noch ein nicht denkendes Weſen, weder gut, noch böſe ſey, vernichten eigentlich den Begriff der Gottheit ſchlechthin; es bleibt alſo nichts weiter, als das Dilemma übrig, entweder ſich dem troſtloſeſten Atheismus Preis zu geben, oder ſich an einem beſcheidnen und vernünftigen Anthropomorphismus zu halten. Der Gott, deſſen Exiſtenz wir glauben, und auf dieſe Weiſe uns der Natur unſerer Erkentnißart gemäß vorbilden, wird zwar dadurch der menſchlichen Natur gewiſſermaßen aſſimilirt. Aber man muß nur dabey nicht vergeſſen, daß dieſe Aſſimilation bloß zum Behufe eines praktiſchen Gebrauchs der Idee von Gott ſtatt findet, und daß die Vernunft nichts deſto weniger auf eine theoretiſche Erkentniß Gottes Verzicht thut.

Sehr viel Intereſſantes und Lehrreiches, aber auch ſehr viel Paradoxes, enthalten noch die beyden letzten Theile des Robinet'ſchen Werks de la nature

über die Stufenfolge (gradation) der Naturweſen. Er entwickelt hier zuvörderſt das Geſetz der Stetigkeit (lex continui) in ſeiner Anwendung auf die Natur, und zeigt, wie dieſes von den Naturphiloſophen zwar im Allgemeinen immer anerkannt; aber bey der ſyſtematiſchen Anordnung und Beurtheilung des Details der Naturweſen häufig vernachläſſigt worden ſey.

Es giebt nach R. nur einen einzigen Act in der Natur, auf welchen ſich alle Naturereigniſſe zuletzt zurückführen laſſen; Ein einziges Phänomen, mit dem alle Phänomene als Theile verbunden ſind; Ein einziges Urbild (Prototypon) aller Weſen. Es gab alſo auch nur Ein mögliches Naturſyſtem, ſo wie die Wirkung ſeyn mußte, die von der Urſache ausgieng, welche alle mögliche Weſen in ſich ſchloß. Dem Geſetze der Stetigkeit zufolge machen die Naturdinge Eine einzige Claſſe aus, ohne Unterſchied der beſondern Naturreiche. Es führt uns nehmlich darauf, daß alle Thiere, Pflanzen, Mineralien Modificationen der organiſirten Materie ſind, die alle an demſelben Weſen und ſeinen Eigenſchaften Theil nehmen, ohne durch etwas Anderes, als durch das Maaß dieſes Antheils geſchieden zu werden. Die Verbindung der thieriſchen Natur (Animalität) mit der vegetalen erfodert, daß die letztere inſofern an jener Theil habe, als die Stufe nöthig macht, welche ſie im Reiche der Naturweſen einnimt. Eben ſo erfodert die Verbindung des Vegetalen mit dem Mineralen, daß der verhältnißmäßige Grad der Animalität, der ſich in jenem findet, wiederum nach einem relativen Maaße ſich dem Mineralreiche mittheile; weil in einer ununterbrochenen Stetigkeit der Naturweſen, die ſich ſo dicht an

ein:

einander ſchließen, wie möglich, alle weſentliche Qualitäten des erſten ſich gradweiſe bis auf das letzte nüanciren müſſen, ohne daß die Reihe durch eine unausgefüllte Lücke unterbrochen würde.

Robinet geht hierauf zur genaueren Beſtimmung des allgemeinen ſowohl als des diſtinctiven Characters der Thierheit über. Gemeiniglich nimt man etwas für das Weſen der Thierheit, was nur eine Variation desſelben iſt. Man bildet einen allgemeinen Begriff des Thiers überhaupt, nach beſondern Begriffen der Individuen. Die Aufſuchung des weſentlichen Charakters der Thierheit leitet auf die offenbare Unmöglichkeit, irgend ein Naturweſen aus der Claſſe der Thiere auszuſchließen. Robinet ſtellte alſo hier folgende Grundſätze auf: Es exiſtirt keine beſondre äußere oder innere Form, die dem Thiere als ſolchem nothwendig wäre. — Es exiſtirt aber auch keine beſondre äußere oder innere Form, die nothwendig von der Thierheit ausgeſchloſſen wäre. Den Beweis dieſer Sätze entlehnte er aus der endloſen Mannichfaltigkeit der thieriſchen Formen, und ihrer Verwandlungen. Die letzteren ſind oft ſehr entfernt von einander in Anſehung der Form, und dennoch läßt die Natur gewiſſe thieriſche Geſchöpfe nach und nach durch ſie alle hindurch gehen. Robinet erläutert dies durch mehrere intereſſante Beyſpiele aus der Naturgeſchichte.

Dann unterſucht er die Natur der Organiſation überhaupt. Ein Organ iſt ein hohler natürlich thätiger Cylinder (un trou allongé). Auf dieſen einfachen Begriff läßt ſich auch die verwickelteſte Organiſation zurückführen. Der menſchliche Körper,

das Meiſterſtück der Organiſation, iſt nur ein Syſtem von biegſamen, geordneten, in einander verflochtenen Röhren, mit einer inneren Kraft begabt, welche aus ihrer Structur entſpringt. Jedes Organ iſt aus andern kleinern Organen zuſammengeſetzt; dieſe wieder aus andern noch kleinern Organen, und dies geht ſo in einer dem Reichthume der Natur angemeſſenen Progreſſion weiter fort.

Hier erhebt ſich die Frage: Ob es eine rohe Materie giebt, oder geben könne? — Robinet behauptet: Es exiſtire bloß organiſche Materie, und keine rohe. Denn der Plan der Natur iſt einfach und einig. Gäbe es organiſche und nichtorganiſche Materie, ſo würden die Einheit und der Zuſammenhang des Naturplans aufgehoben ſeyn. R. ſucht die Unmöglichkeit einer unorganiſchen Materie noch aus mehr andern Gründen zu beweiſen. Sie würde ein Widerſpruch ſeyn, und die Erfahrung kann auch ſchlechterdings keine rohe Materie aufzeigen.

Bonnet ſetzt in ſeinem Werke: Contemplation de la nature, die Mineralien als rohe und unorganiſche Subſtanzen den Thieren und Vegetabilien, welche das Reich der organiſirten Weſen ausmachen, entgegen. Er betrachtet die einen und die andern aus allen Geſichtspuncten, in Hinſicht auf Formation, Wachsthum, Structur, und findet in den Mineralien nichts, was berechtigte, ſie in die Claſſe organiſcher Weſen aufzunehmen; vielmehr, was er daran wahrnimt, berechtige, ſie davon auszuſchließen. Organiſation und Nichtorganiſation ſind alſo nach ſeinem Syſteme Modificationen der Materie, und zwar nicht bloß mögliche, ſondern im Univerſum wirklich exiſtirende Modificationen.

Robinet erinnert dagegen, daß alle angeführte Gründe zum Beweiſe, daß die Foſſilien aus rohem Stoffe beſtehende unorganiſche Subſtanzen, ohne Leben und eigenthümliche Thätigkeit ſeyen, entweder gar nichts, oder das Gegentheil beweiſen. Was ſich im Allgemeinen von den Eigenſchaften organiſirter Naturdinge ſagen läßt, läßt ſich auch auf die eine oder die andere Art von den Mineralien ſagen. Es iſt durchaus unmöglich, zu beſtimmen, wo die Organiſation aufhört, und die Natur organiſirt immer noch, auch wo ſie es gar nicht mehr zu thun ſcheint. R. beruft ſich hier unter andern auf Bourguet wegen der Organiſation der Kryſtalle. Man muß aber wohl unterſcheiden zwiſchen den Producten der Natur und den Werken der Kunſt. Die Kunſt ſetzt zuſammen; ſie führt alle ihre Werke nur Theilweiſe durch Trennung und Verbindung der Materialien aus. Die Producte der Natur ſind ganz im Kleinen, wie im Großen; es ſind organiſche Ganze, deren Theile ſich nicht einer nach dem andern bilden; ſondern die vom Anfange des Dinges in dem Keime vereinigt ſind, und ſich zuſammen durch ihren innern Organismus entwickeln. Eine andere Wirkung dieſes Organismus iſt, daß die natürlichen Maſchinen andere ihnen gleiche hervorbringen können; die künſtlichen Maſchinen hingegen ſind ſchlechthin unfruchtbar. Die ganze Materie beſteht daher nur aus Samen und Keimen; die Organiſation iſt eine ihr weſentliche Eigenſchaft, die Grundlage aller den Subſtanzen gemeinſchaftlichen Vermögen, ſich zu ernähren, zu wachſen, und ihres Gleichen zu erzeugen. Robinet folgerte hieraus, daß auch die Materie weſentlich animaliſch ſey; denn die Vermögen der Ernährung, des Wachsthums und der Erzeugung, welche der geſamten Materie zu-

kommen, machen den unterſcheidenden Charakter der Animalität aus.

Die Gründe und Gegengründe, welche R. umſtändlich vorträgt, kann ich nicht hier verfolgen. Nur noch einige allgemeine Bemerkungen desſelben will ich hinzuſetzen. Die Pflanzen ſind an den Boden geheftete Thiere (animaux ſedentaires). Ihre Ernährung, ihr Wachsthum, und ihre Zeugung geſchehen völlig eben ſo, wie bey den Thieren. R. führt Beyſpiele an, daß Pflanzen in Thieren keimten; ein Roggenkorn keimte in dem Magen einer Frau; Schwämme wuchſen im Körper eines Mannes u. w. Wenn auch die Pflanzen kein äußeres Zeichen der Empfindung und Vorſtellung geben; ſo haben wir doch deßhalb kein Recht zu behaupten, daß ſie keine hätten. Auch von der Empfindlichkeit der Pflanzen führt Robinet mehr merkwürdige Fälle an, die ſich aber freylich auch anders erklären laſſen. Er fragt: ob überall eine Exiſtenz ohne Empfindung oder Vorſtellung möglich ſey? In Anſehung der Pflanzen, meynt er, daß ihre Empfindung zwar ſehr ſchwach, ihre Vorſtellungen ſehr verworren und dunkel ſeyen; daß ſie aber doch überhaupt Empfindungen und Vorſtellungen hätten von einer ſolchen Beſchaffenheit, wie ſie ihrer Natur angemeſſen wären.

Der unterſcheidende Charakter der Animalität iſt von allen Formen unabhängig; er iſt weder mit beſtimten Organen und Eigenſchaften, noch mit einer beſtimten Oekonomie des Naturdinges nothwendig verbunden; weil ſich auf alles dieſes bloß individuelle Verſchiedenheiten gründen. Es giebt auch Grade der Animalität, die für unſre Sinne gar nicht wahrnehmbar ſind. Die einzigen weſentlichen Merkmale

der

der Animalität ſind Nahrung, Wachsthum und Zeugung. Dieſe ſind auch den Steinen, Metallen, und allen Arten der Foſſilien eigen. Auch die Foſſilien haben Animalität. R. ſchildert ihre Lebensalter, ihre Fähigkeiten, und die Ausübung derſelben. Das Wachsthum geſchieht auch bey ihnen in allen ihren förmlichen Theilen zugleich, und das iſt nur in einem lebendigen organiſirten Körper möglich. R. verfällt hierbey indeſſen durch ſeine Hypotheſen verleitet in's Spielende und Abentheuerliche. Er nimt ſogar unter den Mineralien eine geſellige Verbindung an. Sie theilen einander ihre Fähigkeiten mit, wirken auf einander, ſuchen ſich, ſtoßen ſich ab, behaupten ſich durch Verbindung. Im hohen Alter verlieren ſie nach und nach ihre Vermögen und ſterben. R. wendet auch die Idee der Animalität auf die Weltkörper an.

Nicht bloß als Zeitgenoſſen, ſondern auch wegen der Verwandtſchaft der Studien und der philoſophiſchen Denkart kann dem Robinet an die Seite geſtellt werden Carl Bonnet, obgleich Beyde in vielen Stücken verſchiedener Meynung waren, und auch einander beſtritten. Er wurde gebohren zu Genf im J. 1720, lebte gewöhnlich auf ſeinem Landgute Genthod in der Nähe dieſer Stadt, und ſtarb im J. 1793. Er war nicht nur ein ſehr gelehrter und denkender Naturforſcher, ſondern auch einer der geſchmackvollſten Schriftſteller; nur daß man ihm vielleicht eine zu ängſtliche Sorge für Correctheit der Sprache und Ründung der Perioden, eine gewiſſe rhetoriſche überladene Eleganz, die zur einförmigen Manier wird und am Ende ermüdet, vorwerfen könte. Mehrere berühmte Hypotheſen zur Erklärung der organi-

ſchen Natur ſind theils von ihm erfunden, theils ausgebildet und zur Kentniß des größern Publicum's gebracht worden. Seine Philoſophie hat das Eigenthümliche, daß ſie vom Empirismus ausgeht, und dennoch durch Schlüſſe ſich einen Weg in die überſinnliche Welt zu bahnen ſucht. Hier will ich nur ſein Verdienſt um die empiriſche Pſychologie, und die Principien und allgemeinen Reſultate ſeines Naturſyſtems kurz charakteriſiren, da das Detail ſeiner meiſten Unterſuchungen eigentlich naturhiſtoriſch iſt, und nicht weiter hierher gehört.

Seine empiriſche Pſychologie läßt ſich auf folgende Hauptſätze zurückführen: I. Alle unſre Vorſtellungen entſpringen aus den Sinnen, und dieſe ſind die erſte Quelle derſelben. Ein Blindgebohrner wird niemals Ideen von Licht und Farben bekommen. Seine Seele hat gleichwohl dieſelben Fähigkeiten, welche die unſrige hat; was fehlt ihr alſo, um auch Geſichtsvorſtellungen zu haben? — Das Organ, daß dieſen Vorſtellungen entſpricht. Wäre dieſer Blindgebohrne auch zugleich taub gebohren, hätte er bey ſeiner Geburt weder Gefühl, noch Geſchmack, noch Geruch gehabt, wie hätte möglicherweiſe ſeine Seele Ideen erhalten können, und was für welche? — Man wird antworten, daß er wenigſtens ſein Daſeyn empfinden würde. Aber wie erwerben wir denn die Empfindung unſers Daſeyns? Bloß dadurch, daß wir über unſere Senſationen reflectiren, die immer weſentlich mit der Empfindung verbunden ſind, es ſey unſre Seele, welche ſie leidet, und dieſe leztere Empfindung iſt es eigentlich, welche wir Bewußtſeyn der Exiſtenz nennen. Eine Seele, die niemals überhaupt Objecte empfunden hätte, könte auch nicht wiſſen, daß ſie exiſtirte.

II.

II. Inzwiſchen ſind doch nicht alle unſere Ideen Empfindungsvorſtellungen. Eine andere Quelle derſelben iſt die Reflexion. Wenn auch alle unſre Ideen den Sinnen ihren Urſprung verdanken, ſo ſind ſie doch darum nicht alle bloß ſinnlich. Die Reflexion durch Verbindung und Trennung der Vorſtellungen und ihrer Merkmale gelangt mit Hülfe der Zeichen, z. B. der Wörter, Gradweiſe zu den abſtracteſten Begriffen.

III. Die Gegenſtände ſelbſt, oder die Körperchen (corpuscules), welche von ihnen ausſtrömen, wirken nur durch einen Eindruck (impulſion) auf unſre Sinne. Sie theilen dieſen eine gewiſſe Erſchütterung mit, die ſich in's Gehirn fortpflanzt, und wodurch die Seele Senſationen bekomt. Der Philoſoph fragt hier gar nicht weiter, wie die Bewegung eines Nerven in der Seele eine Idee erzeugen könne. Er nimt dies ſchlechthin für ein Factum an, und entſagt der Neugierde, die Urſache desſelben zu wiſſen. Er ſieht ein, daß dies von dem Geheimniſſe der Vereinigung der beyden Subſtanzen, Körper und Seele, abhängt, und daß ihm dieſes Geheimniß unerforſchlich iſt. Für ihn iſt die Erkentniß hinreichend, daß einer Erſchütterung dieſes oder jenes Nerven allemal in der Seele dieſe oder jene Senſation correſpondirt. Er betrachtet alſo die Senſation nicht wie eine phyſiſche und unmittelbare Wirkung der Nervenbewegung, ſondern wie eine von dieſer Bewegung unzertrennliche Folge. Gewiſſermaßen ſieht er ſie an, wie ein natürliches Zeichen der Senſation, das der Schöpfer unmittelbar angeordnet hat.

IV. Bonnet hält es nicht für eine Unmöglichkeit, daß die Seele ohne Körper denke; es könte rei-

ne Geiſter geben, die Ideen haben; aber er geſteht, daß er durchaus nicht begreiſe, wie ſie dieſelben haben könten. Das Gefühl, welches der Menſch von ſeinem Ich hat, iſt immer einig, einfach, untheilbar; und daraus fließt, daß er nicht ganz Materie iſt. Das Daſeyn der Seele iſt alſo das Daſeyn einer immateriellen Subſtanz, welche es dem Schöpfer gefallen hat mit einem organiſirten Körper zu verbinden. In dieſem Verhältniſſe ſcheint es, daß der Menſch nur durch Vermittelung ſeines Körpers Ideen haben könne, und je mehr er ſich ſelbſt beoachtet und ſtudirt, deſto mehr fühlt er ſich gedrungen, den großen Einfluß der körperlichen Maſchine auf alle ſeine Seelenthätigkeiten anzuerkennen. Ueberdem lehrt nun noch die Offenbarung, daß die Seele ewig mit einer Portion Materie verbunden, der Menſch alſo ewig ein gemiſchtes und zuſammengeſeztes Weſen ſeyn werde. Es konte daher auch nicht die Abſicht des Schöpfers ſeyn, daß er ein reiner Geiſt ſeyn ſollte; vielmehr ſollte die menſchliche Seele immer nur ihre Fähigkeiten durch Vermittelung des Körpers äußern. Hätte es der Schöpfer anders gewollt, ſo würde der Menſch auch anders philoſophiren, weil er dann eine ganz andre Art, wahrzunehmen und zu urtheilen haben würde. Die Unterſuchung des menſchlichen Weſens muß alſo der Natur deſſelben angemeſſen ſeyn; die Seele kann ſich nicht ſelbſt ſehen und berühren; aber ſie ſieht und berührt Körper vermittelſt deſſen, mit welchem ſie zunächſt vereinigt iſt. Die Sinne ſetzen ſie in Verbindung mit Allem, was ſie umgiebt; durch jene hängt ſie mit allen Theilen des Univerſum's zuſammen, eignet ſie ſich gewiſſermaßen die geſamte Natur an, und erhebt ſich über dieſelbe zu ihrem göttlichen Urheber.

V. Für die Unterſuchung des Erkentnißvermögens und ſeiner Beſchaffenheit iſt wenig daran gelegen, ob wir uns in Anſehung des wirklichen Daſeyns der Körperwelt außer uns täuſchen, oder nicht. Wäre auch das ganze materielle Syſtem nur ein Phänomen, ein bloßer Schein relativ zu unſerer Art wahrzunehmen und zu urtheilen; ſo würden wir doch nichts deſto weniger unſere Senſationen von einander unterſcheiden; wir würden nichts deſto weniger überzeugt ſeyn, daß einige derſelben in unſerer Gewalt ſind, und andere nicht; daß außerhalb unſerer Seele etwas ſeyn müſſe, was Senſationen unabhängig von ihrer Willkühr hervorbringt. Dieſes unbekante Etwas außer uns iſt es, was Materie genannt werden kann. Nach Bonnet kann man nicht behaupten, daß die Materie in der That ſey, was ſie uns zu ſeyn ſcheint; wohl aber kann man behaupten, daß das, was ſie zu ſeyn ſcheint, ein weſentliches Reſultat ſowohl desjenigen iſt, was ſie an ſich iſt, als desjenigen, was der Menſch iſt im Verhältniſſe zu ihr. Die Geſchöpfe, welche die Materie unter anderen Beziehungen wahrnehmen, haben auch eine andre Natur, als er; und der Menſch ſelbſt würde die äußere Körperwelt unter anderen Beziehungen erkennen, ſobald ſeine Natur ſich änderte. Es iſt deswegen auch völlig überflüſſig, die mannichfaltigen Hypotheſen zu prüfen, die man zur Erklärung der Verbindung zwiſchen Leib und Seele aufgeſtellt hat, weil alle jene Hypotheſen auf gleiche Weiſe eine beſtändige Relation vorausſetzen zwiſchen den Modificationen der Seele und den Bewegungen des Körpers. Bonnet hält ſich an dem phyſiſchen Einfluſſe, nicht als Thatſache, ſondern als Erſcheinung.

VI. Jeder Sinn des Menſchen hat ſeinen Mechanismus, ſeine Art zu wirken, ſeine Beſtimmung. Jeder überliefert der Seele eine Mannichfaltigkeit verſchiedener Eindrücke, denen eben ſo viel verſchiedene Senſationen entſprechen. Es ſcheint unmöglich, daß völlig gleiche Fibren hinreichend ſeyn könten, um ſo viel verſchiedene Eindrücke ohne Verwirrung aufzunehmen, und in die Seele fortzupflanzen. Jede empfindende Fiber befindet ſich, wie Bonnet meynt, alsdenn in dem Zuſtande eines Körpers, der auf einmal durch mehrere verſchiedenartig wirkende Kräfte geſtoßen wird; dieſer Körper würde eine zuſammengeſetzte Bewegung empfangen, die das Product jener Kräfte wäre, und keine derſelben insbeſondre darſtellen würde. Betrachtet man aber die ſinnliche Wahrnehmung des Menſchen aus dieſem Geſichtspuncte, ſo kann man von der Verſchiedenheit der Senſationen durchaus keine Rechenſchaft geben. Man muß alſo annehmen, daß jeder Sinn Fibren enthalte, die jeder Art der Senſation angemeſſen ſind. Die Organiſation der Sinne ſelbſt hat auch manche Eigenheiten, welche dieſe Vorausſetzung rechtfertigen. Beſonders gehören dahin die Beobachtungen über die verſchiedene Refrangibilität der gefärbten Strahlen, und die verſchiedenen Schwingungen der Saiten der Toninſtrumente.

VII. Die menſchliche Seele iſt inzwiſchen nicht darauf beſchränkt, bloß mittelſt der Sinne zu empfinden. Sie hat auch Erinnerung deſſen, was von ihr empfunden iſt. Sie hat die Empfindung der Neuheit einer Senſation. Eine Senſation, die ihr mehrmal dargeboten iſt, afficirt ſie nicht genau ſo, wie das erſtemal. Die Objecte gelangen immer nur durch die Sinne zur Seele. Fibren, die mehrmal

mal erſchüttert ſind, können nicht genau in dem Zuſtande ſeyn, worin ſie waren, bevor ſie erſchüttert wurden. Die wiederholte Einwirkung der Objecte muß hierin einige Veränderungen hervorbringen. Wenn die Gattung der Senſationen mit einer gewiſſen Gattung von Fibren verbunden iſt, ſo hat die Erinnerung an die Senſationen nur an dem dermaligen Zuſtande der Fibren haften können. Jungfräuliche Fibren (des fibres *vierges*), wie ſie Bonnet nennt, afficirten alſo die Seele nicht genau ſo, wie nicht jungfräuliche, und das Bewußtſeyn der Neuheit eines Empfindungszuſtandes hat in der Jungfrauſchaft der empfindenden Fibren ſeinen Grund.

Vermöge der Vereinigung der beyden Subſtanzen kann nichts in der Seele ſich ereignen, wenn nicht im Körper etwas geſchieht, was der Veränderung in jener correſpondirt. Dieſe Veränderung im Körper läßt ſich aber oft gar nicht entdecken, oft nur vermuthen.

VIII. Die Seele hat einen Willen und äußert ihn. Sie hat Triebe und iſt thätig. Dieſe Thätigkeit, wie ſie auch beſchaffen ſeyn möge, muß ein Subject haben, mittelſt deſſen ſie ſich entwickelt. Bonnet glaubt, daß ſich kein anderes finden laſſe als wiederum die ſenſiblen Fibren. Wie alſo die Sinne auf die Seele wirken, ſo kann die Seele ihrerſeits auf die Sinne wirken. Die Seele wirkt hierbey nicht nach Art des Körpers; ſie iſt nicht Körper; aber die Wirkung ihrer Thätigkeit entſpricht einer körperlichen Wirkung. Kurz die Seele erſchüttert nach Willkühr die ſenſiblen Fibren, obgleich ſich das Wie nicht erkennen läßt. Die bewegende Hauptkraft der Seele iſt das Vermögen der Aufmerkſamkeit. Wird es

zu

zu ſehr angeſtrengt, ſo entſteht in der Seele das unangenehme Gefühl, welches wir Ermüdung nennen. Aber kann die Ermüdung eigentlich zu reden anderswo ihren Sitz haben, als in den Organen, und iſt es nicht die Seele ſelbſt, welche jene durch eine Wirkung ihres Willens verurſacht? Wollte die Seele nicht aufmerkſam ſeyn, ſo würde ſie auch nicht ermüdet werden. Sie wirkt alſo auf die Fibren, welche der Sitz der Ermüdung ſind. Daß die Ermüdung aufhört, wenn die Seele die Gegenſtände ihrer Beſchäfftigung ändert, rührt daher, weil ſie alsdenn auf andere Fibren wirkt; denn es iſt wahrſcheinlich, daß jedes Object im Gehirne beſondre ſeiner Einwirkung correſpondirende Fibren im Gehirne hat. Die Natur und die Wirkungen der Aufmerkſamkeit ſind es vorzüglich, deren Verſchiedenheit auch unter den Menſchen die größte Verſchiedenheit hervorbringt.

IX. Die Ideen, welche die Gegenſtände in der Seele erwecken, werden der Seele auf's neue gegenwärtig, ohne eine neue Dazwiſchenkunft dieſer Gegenſtände. Die Reproduction der Ideen verdanken wir der Imagination und dem Gedächtniſſe. Jede neue Vorſtellung haftete urſprünglich an der Erſchütterung gewiſſer Fibren des Gehirns. Ihre Reproduction durch die Einbildungskraft kann alſo wiederum nur mittelſt einer ſolchen Erſchütterung derſelben Gehirnfibren ſtatt finden. Zufälle, die an ſich bloß den Körper afficiren können, ſchwächen und zerſtören ſogar auch die Imagination und das Gedächtniß. Dieſe Fähigkeiten haben alſo auch einen Sitz im Körper, und dieſer Sitz kann nur das Organ ſeyn, welches der Seele alle äußere Eindrücke überliefert. Die empfindenden Fibren ſind ſo eingerichtet, daß die

mehr

mehr oder weniger fortgeſetzte Action der Objecte, mehr oder weniger dauernde Determinationen erzeugt, worin die Natur des Gedächtniſſes beſteht. Was dieſe Determinationen an ſich ſelbſt ſind, läßt ſich nicht erklären, weil uns die Structur der empfindenden Fibren unbekant iſt; aber wenn jeder Sinn ſeinen eigenen Mechanismus hat, ſo iſt auch glaublich, daß er jeder Gattung der empfindenden Fibren zukomme.

X. Jede empfindende Fibre wird von Bonnet vorgeſtellt, als ein ſehr kleines Organ, das ſeine eigenthümlichen Functionen hat, oder als eine ſehr kleine Maſchine, welche der Eindruck der Objecte zu dem ihr angemeſſenen Tone ſtimt. Das Spiel oder die Wirkung der Fiber reſultirt weſentlich aus ihrer urſprünglichen Structur, und dieſe wiederum aus der Natur und Combination der materiellen Elemente. Wenn das Geſicht nicht ſo wirkt, wie das Gehör, ſo hat dies ſeinen Grund in der weſentlich verſchiedenen Structur ihrer Organe, und darin, daß das Licht nicht ſo einwirkt, wie der Schall. Die Fibren, welche den verſchiedenen Geſichtsempfindungen correſpondiren, haben alſo wahrſcheinlich eine andre Structur, als die Fibren, die mit den Perceptionen des Gehörs zuſammenhängen. Noch mehr! Jede einzelne Perception hat ihren beſondern Charakter, wodurch wir die eine von der anderen unterſcheiden. Z. B. Jeder gefärbte Strahl hat ſein eigenes unveränderliches Weſen; ein rother Strahl wirkt nicht ſo auf das Geſicht, wie ein blauer. Es muß daher auch unter den Geſichtsfibren Verſchiedenheiten geben relativ zu denen, die unter den Strahlen obwalten. Uebrigens iſt ſehr leicht zu begreifen, wie die Natur die Structur der empfindenden Fibren ſo hat variiren mögen, daß ſie

der

der ungeheueren Verſchiedenheit der Perceptionen entſprechen konte, welche wir haben. Wie ſehr kann die menſchliche, ſo unvollkomne, ſo beſchränkte, Kunſt die Productionen variiren von derſelben Gattung! Wie mancherley Formen weiß ſie nicht z. B. einer Kette zu geben! Welche Abwechslung vermag ſie nicht in die einzelnen Glieder einer Kette zu legen! Wie unendlich viele Verbindungen laſſen nicht dieſelben Elemente zu! Und vollends welche Mannichfaltigkeit entſteht, wenn man annimt, daß die Elemente ſchon urſprünglich verſchiedenartig waren!

XI. Die Seele hat nicht nur Erinnerung der Perceptionen überhaupt, welche ſie afficirten; ſie kann ſich dieſelben auch in der Ordnung zurückrufen, nach welcher ſie ehedem davon afficirt wurde. Dies iſt eine der wichtigſten Wirkungen des Gedächtniſſes. Da unſere Ideen jeder Art eine die andere erwecken, und alle urſprünglich mittelſt der ſinnlichen Organe erzeugt wurden; ſo müſſen auch die empfindenden Fibren jeder Art in unmittelbarer oder mittelbarer Communication mit einander ſtehen. Dieſe können demnach eine habituelle Diſpoſition bekommen, eine die andre in einer beſtimten und beſtändigen Ordnung zu erſchüttern, und dieſe Diſpoſition erhalten ſie durch die Wiederholung derſelben Bewegungen in demſelben Sinnesorgane. Die Aufmerkſamkeit, welche der Erſchütterung einen neuen Grad von Stärke hinzufügt, hilft auch noch, die Folge der Gegenſtände in das Gedächtniß einzuprägen. Dieſe Folge wird im Gehirne durch eine Kette von Fibren und Fibrechen (fibrilles) repräſentirt, längſt deren die Bewegung ſich in einer um ſo beſtimteren Ordnung fortpflanzt, je feſter und ſicherer das Gedächtniß iſt. Die Feſtigkeit

keit des Gedächtniſſes hängt aber zuletzt von der beſonderen Determination der Elemente ab, wodurch es die eingeprägten Determinationen bewahrt. Bonnet zieht hieraus die Folgerung, daß eine Intelligenz, welche den Mechanismus des Gehirns gründlich kennte, die im größten Detail Alles, was darin vorgeht, wahrzunehmen vermöchte, darin wie in einem Buche leſen würde. Die bewundernswürdig große Zahl unendlich kleiner Organe des Empfindens und Denkens würden für dieſe Intelligenz ſeyn, was für uns gedruckte Buchſtaben ſind. Wir blättern in den Büchern; wir ſtudieren ſie. Jene Intelligenz würde bloß die Gehirne betrachten.

Bonnet nimt keine Spuren oder Bilder im Gehirne an, um die Phantaſie und das Gedächtniß zu erklären. Er geſteht, daß er ſich davon keinen Begriff zu machen im Stande ſey. Das Spiel der Lebensgeiſter, deren Exiſtenz er für erwieſen hält, ſchließt er dabey nicht aus; aber ein Fluidum kann nicht der Sitz dauernder Eindrücke ſeyn; es kann nur mit ſoliden Organen concurriren, und von dieſen Impulſionen empfangen, die ſeinen Lauf modificiren in einer zu ihrem dermaligen Zuſtande ſtehenden Beziehung.

Wenn alle unſere Ideen an eigenen Fibren haften, ſo haften auch die Vorurtheile an ſolchen. Sie werden genährt, wachſen, und verſtärken ſich mit dieſen. Daher hat es ſo große Schwierigkeit, wenn man verſucht, ſie auszurotten. Greift man ſie an, ſo erſtaunt man oft über den Widerſtand, welchen ſie leiſten. Man denkt hierbey nicht daran, daß man eigentlich gegen die Natur ankämpfe. Noch größer iſt der Widerſtand, wenn man unternimt, einen Cha-

rakter

rakter zu ändern, der aus der Vereinigung von Determinationen hervorgeht, welche eine unendliche Menge Fibren bekommen hat.

XII. Sehr oft ereignet es ſich, daß die Seele auf Veranlaſſung einer Idee eine andere ſucht, und ſich endlich derſelben erinnert. Gemeiniglich glaubt man, daß dieſe Erinnerung eine Wirkungs des Willens ſey. Gleichwohl iſt ſie nur die bloße Wirkung der Verknüpfung der ſenſiblen Fibren. Indeſſen iſt der Wille keinesweges ohne allen Einfluß auf unſern Ideengang, und auf unſere perſönlichen Zuſtände überhaupt.

Die Freyheit iſt nichts anders, als die ausübende Fähigkeit des Willens (ſaculté executrice de la Volonté). Nach Bonnet iſt es alſo nicht die Freyheit, welche wählt; der Wille wählt, und die Freyheit realiſirt nur das Gewählte. Jede Wahl erfodert ein Motiv; der Wille hat nur Ein Object; man will nichts ohne Grund, warum man will; und die Vollkommenheit des Willens, zu welchem Syſteme man ſich auch bekenne, wird ewig in der Vernünftigkeit (rationabilité) der Motive beſtehen. Es giebt keine Tugenden ohne Motive, und die Religion ſoll nur dienen, uns die kräftigſten Motive zur Tugend darzubieten.

Gäbe es eine durchaus gleichgültige Freyheit, ſo würde ſie zum mindeſten kein Gegenſtand für den Moraliſten ſeyn, weil ſie zu der Tugend gar nichts beytragen würde. Könte aber die Seele ſich immer gegen die deutlichſte Einſicht der dringendſten Gründe determiniren, hätte dasjenige, was ihr der geſunden Vernunft, oder ihrem gegenwärtigen Intereſſe am ge-

gemäßeſten ſcheint, gar keinen Einfluß auf ihre Willensbeſtimmungen; ſo würde alle Sicherheit in der menſchlichen Geſellſchaft aufhören, weil nichts da ſeyn würde, was uns für die Handlungen Anderer Bürgſchaft gewährte. Die achtungswerthen Theologen, welche eine gleichgültige Freyheit behaupten, ſetzten ſie nicht in den pathetiſchen Reden voraus, worin ſie ſich beſtreben, den Menſchen die großen Maximen der Tugend und der Sociabilität einzuflößen.

Alle unſere Fähigkeiten ſind einander untergeordnet, und Alle werden zuletzt beſtimt von der Einwirkung der Objecte und von verſchiedenen Umſtänden in Anſehung ihrer Aeußerung und Entwickelung. Wer kann insbeſondre die Macht der Erziehung verkennen? Newton, in Californien gebohren, von barbariſchen Eltern erzogen, würde nie die Geſetze des Weltſyſtems entdeckt haben. Und was vermag über die Fähigkeiten des Menſchen nicht ſchon allein die Art, wie er erzeugt wurde, und das Temperament, welches davon eine unmittelbare Folge iſt?

Wenn die Motive die Seele zum Handeln beſtimmen, ſo determiniren ſie die Seele nicht ſo, wie ein Körper den andern zur Bewegung determinirt. Der Körper hat keine Bewegung durch ſich ſelbſt; aber die Seele hat in ſich ein Princip der Thätigkeit, welches ſie dem Urheber ihres Daſeyns verdankt. Genau genommen kann man überhaupt nicht ſagen, daß die Motive die Seele determinirten; ſondern die Seele determinirt ſich ſelbſt zufolge ihrer Erkentniß der Motive, und dieſer metaphyſiſche Unterſchied iſt wichtig. Verwirrt man dieſe beyden Dinge, ſo verwirrt man Alles, und man verfällt in einen gänzlich phyſiſchen Fatalismus. Derjenige aber iſt kein Fa-

taliſt, der nur behauptet, daß die Seele ſich ſtets für dasjenige entſcheidet, was ihr wirklich das Beſte iſt, oder doch zu ſeyn ſcheint. Wäre dies, ſo würde es eben ſo viel wahre Fataliſten geben, als es wahre Philoſophen giebt, welche behaupten, daß die Liebe zur Glückſeligkeit das allgemeine Princip der menſchlichen Handlungen ſey. Seine Glückſeligkeit lieben, heißt ſich ſelbſt lieben, und ſich ſelbſt lieben, heißt, ſich in Beziehung auf ſeine Glückſeligkeit zu determiniren. Wenn es unmöglich iſt, daß ein intelligentes oder bloß empfindendes Weſen ſich nicht ſelbſt liebe; ſo iſt auch unmöglich, daß es ſich nicht zu dem determinire, was ihm ſeiner gegenwärtigen Lage, oder ſeinen Bedürfniſſen am angemeſſenſten ſcheint. Die wohlverſtandne Selbſtliebe, die Liebe unſrer Glückſeligkeit, die Liebe zur Vollkommenheit, ſind nach Bonnet völlig einerley. Ein intelligentes Weſen muß die Vollkommenheit lieben, in welche es ſeine Glückſeligkeit ſetzt.

XI. Den Materialismus erklärte Bonnet für keine an ſich ſelbſt gefährliche Vorſtellungsart; falls er ſich erweiſen laſſe. Ueberhaupt iſt auch eine in gewiſſer Hinſicht gefährliche oder bedenkliche Wahrheit darum nicht minder eine Wahrheit; unſere Begriffe können die Beſchaffenheit der Dinge nicht ändern, ſondern müſſen ihr gemäß ſeyn; denn der Verſtand bringt nichts hervor; er betrachtet nur das Hervorgebrachte. Ließe ſich auch demonſtriren, daß die Seele materiell ſey, ſo würde man um deſto mehr die göttliche Allmacht bewundern müſſen, welche der Materie die Fähigkeit zu denken mittheilte. Bonnet konte ſich inzwiſchen aus der Vorausſetzung der Materialität der Seele das Bewußtſeyn der einfachen Perſön-

ſönlichkeit nicht begreiflich machen, und deßwegen verwarf er jene. Er glaubte, mit Evidenz einzuſehen, daß das eine, einfache, untheilbare Ich in uns nicht eine Modification einer ausgedehnten Subſtanz, auch nicht das Reſultat irgend einer materiellen Bewegung ſeyn könne.

Mit den pſychologiſchen Unterſuchungen und Hypotheſen Bonnet's hängen ſeine phyſiologiſchen über die Natur und die Organiſation auf das genaueſte zuſammen. Er verlangt auch, daß die Pſychologie und die Phyſiologie ſich gegenſeitig aufhellen ſollen, da ſie viel gemeinſchaftliche Berührungspuncte haben, und der Menſch das vornehmſte Object der einen wie der anderen iſt. Zum Behufe beyder Disciplinen nimt er vorläufig die Hypotheſen in Schutz. Wollte man ſie gänzlich bey dieſen Unterſuchungen verbannen, ſo würde man ſich auf bloße Beobachtungen einſchränken müſſen; und was nützen Beobachtungen, wenn daraus keine wiſſenſchaftliche Folgerungen gezogen werden? Da häuft man unaufhörlich Materialien, ohne jemals zu bauen; man verwechſelt immer das Mittel mit dem Zwecke; und alle Kentniſſe bleiben in unſerm Geiſte iſolirt, während im Univerſum Alles verbunden iſt. Freylich darf man ſich nicht mit der Aufführung von Syſtemen übereilen; aber es giebt auch Thatſachen, aus denen ſich die Folgerungen ſo handgreiflich und unmittelbar darbieten, daß man ſie mit aller Sicherheit wirklich ziehen, und als Principien zum weitern Fortſchreiten in der Aufklärung der Natur gebrauchen kann.

Alle unſere Erkentniſſe erweitern und vervollkomnen ſich nur durch Vergleichungen, welche wir zwiſchen unſeren Erfahrungsideen machen. So verglei-

chen wir mehr Facta derſelben Art, bemerken die Reſultate der Vergleichung, und wenn alle in demſelben Puncte übereinſtimmen, ſo ſchließen wir daraus, daß dieſer Punct wahr ſey. Dadurch gelangen wir zu mehr oder weniger allgemeinen Reſultaten aus unſeren eigenen oder aus fremden Beobachtungen; oder wir gelangen auf dieſem Wege zur Entdeckung der Urſachen, und zur graduellen Decompoſition der Wirkungen. Dieſe Bemerkungen Bonnet's über die logiſche Methode der Naturforſchung ſind an und für ſich völlig richtig; es komt nur auf die richtige Anwendung derſelben an, inwiefern dabey Erſchleichungsfehler und Inconſequenz vermieden werden! Und dieſe nicht vermieden zu haben, iſt die Urſache, daß Bonnet's Hypotheſen ungeachtet der von ihm dabey befolgten Methode ſich nicht haben bewähren können.

Man braucht die Natur nur ein wenig zu ſtudiren, ſo erkennt man bald, daß alle Theile derſelben in verſchiedenen Beziehungen und Verhältniſſen auf's engſte zuſammen verknüpft ſind. Die Beſchäfftigung des Phyſikers iſt, dieſe Verbindung, Beziehungen, Verhältniſſe derſelben zu erforſchen. Unter Beziehungen und Verhältniſſen werden hier diejenigen Determinationen verſtanden, wodurch die mannichfaltigen Naturdinge zu Einem Zwecke ſich vereinigen. Da der Phyſiker weiß, daß die ihm unbekante Urſache, welche er ſucht, in irgend einer geheimen Verbindung mit dem ihm Bekanten ſteht; ſo ſteigt er an der Kette der Thatſachen ſo weit hinauf, wie es ihm möglich iſt, verfolgt alle ihre mannichfaltigen Wendungen; und wenn er auf dieſem mühſamen Wege auch nicht zum Ziele gelangt, wenn er ſich demſelben nicht einmal ſehr nähert; ſo läuft er doch zum mindeſten auch

nicht Gefahr, ſich in die Nacht der Träume zu verlieren. Je mehr die Zahl der uns bekanten Beziehungen der Naturdinge anwächſt; deſto mehr Gewißheit, Genauigkeit und Ausbreitung werden auch unſere Naturkentniſſe gewinnen. Wüßten wir die Beziehungen jeder Art, welche die Pflanze mit der Erde, dem Waſſer, der Luft, dem Feuer, und allen den Körpern verknüpfen, die auf ſie einwirken, oder von ihr Einwirkungen empfangen; kennten wir überdem die Beziehungen, welche wiederum unter dieſen verſchiedenen Weſen ſtatt finden; ſo würde unſere Theorie der Vegetation vollſtändig ſeyn, und wir würden eben ſo deutlich einſehen, wie die Pflanze vegetirt, als wir einſehen, wie der Zeiger einer Uhr ſich bewegt. Wir würden nicht mehr durch Schlüſſe darüber urtheilen, ſondern durch eine Art von Intuition; und die Kunſt zu conjecturiren würde ſich auf dieſen Gegenſtand gar nicht mehr anwenden laſſen. Aber ſo weit iſt es mit unſerer Naturkunde noch nicht gediehen. Die Wiſſenſchaft der Beziehungen der Naturdinge iſt noch ſo unvollkommen, daß es nicht ein einziges giebt, ſelbſt unter den dem Anſcheine nach unbedeutendſten Naturproducten, das uns nicht dunkle Seiten darböte, und nicht bald den Scharfſinn des geſchickteſten Naturforſchers ermüdete. Ein Salzkorn, ein Moos, ein Würmchen werden bald für dieſen wahre Labyrinthe, in denen er ſich von dem Augenblicke an verirrt, da er den Faden der Erfahrung verläßt.

Nach dieſen Principien ſtellt **Bonnet** ſeine Unterſuchung über die **Erzeugung** und die **Entwikkelung** der erzeugten Naturweſen an. Vorausgeſetzt, daß ein ſorgfältiger Naturaliſt ſich durch genaue und öfter wiederholte Beobachtungen überzeugt hätte, daß

der Keim im Weibchen zur Befruchtung präexiſtire; daß er ſtrenge bewieſen habe, Partikeln, deren Exiſtenz man nicht glaubte, weil man ſie nicht wahrnimt, exiſtirten wirklich und äußerten weſentliche Functionen: welche Folgerungen könte er mit Recht hieraus ziehen? Und welchen Gang müßte er nehmen, um das Geheimniß der Erzeugung aufzuklären? Seine erſte Folgerung würde ohne Zweifel ſeyn, daß, wenn der Keim vor der Befruchtung exiſtire, er nicht durch dieſe erſt hervorgebracht werde, oder, was hiermit einerley iſt, daß er nicht eingezeugt werde. Gleichwohl iſt durch Erfahrung entſchieden, daß der Keim in einem weiblichen Vogel ſich nie entwickelt ohne die Mitwirkung des Männchens. Es muß alſo etwas in dem Keime ſeyn, welches ihn hindert, ſich aus ſich ſelbſt entwickeln, und in der befruchtenden Feuchtigkeit des Männchens muß etwas ſeyn, was dieſe Entwickelung befördert.

Aber was heißt, ſich entwickeln? Es heißt Wachſen in jedem Sinne; mehr Maſſe und Umfang gewinnen. Der Keim nimt alſo fremde Stoffe auf, die ſich mit ſeiner Subſtanz vereinigen; er wird ernährt; denn wie könte er mehr Maſſe und Umfang gewinnen, wenn gar kein fremder Stoff zu ihm hinzukäme? Die Ernährung z. B. in einem Vogel, ſetzt Circulation voraus, und dieſe wiederum die Thätigkeit des Herzens. Das Herz des Embryo ſchlägt alſo unmittelbar nach der Befruchtung; es treibt in alle Partikeln desſelben die Feuchtigkeit, die zu ſeiner Nahrung und zur Entwickelung dieſer dient. Man kann in einem Eye das Klopfen des Herzens im Küchlein nach dem erſten Tage der Incubation ſehen, und man hat Beyſpiele, daß es noch früher angefangen hat. Das Herz des Embryo hatte folglich vor der Befruch-

fruchtung noch nicht den zur Entwickelung nöthigen Grad der Kraft; dieſer muß ihm erſt durch die Befruchtung mitgetheilt ſeyn. Was bringt aber zuerſt das Schlagen des Herzens im Embryo hervor?

Jede Muſkelfiber zieht ſich zuſammen, ſobald ſie von irgend einem Körper berührt wird, es mag ein feſter oder ein flüſſiger ſeyn; und die Zuſammenziehung hört auf, wenn die Berührung aufhört. Dies hat man Irritabilität genannt. Die Natur dieſer geheimen Kraft läßt ſich nicht weiter erklären; man nimt ſie an, wie der Newtonianer die Anziehungskraft annimt, als ein gewiſſes Factum, deſſen Urſache uns immerhin unbekant bleiben kann, ohne daß wir darum uns in den Folgerungen daraus irren. Das Herz iſt ein Muſkel, und zwar einer der reizbarſten Muſkeln. Es fährt fort, ſich noch einige Zeit zu bewegen, nachdem es von der Bruſt getrennt iſt. Aber dieſe Bewegungen, welche man willkührlich nennen könte, hören in dem Momente auf, daß in der Herzenshöle kein Blut mehr iſt. Sie zeigen ſich wieder, ſobald man auf's neue Blut, Waſſer oder bloß Luft in die Höle läßt. Scharfe Feuchtigkeiten erwekken ſie noch mehr. Die Urſache der Bewegungen des Herzens iſt alſo die Irritabilität desſelben. Wenn nun der Keim im Weibchen ſich nicht entwickelt ohne die Hülfe der Befruchtung; geſchieht dies nicht deßwegen, weil das Herz noch nicht Kraft genug hat, um durch ſeine Impulſion den Widerſtand der feſten Theile zu überwinden. Die befruchtende Feuchtigkeit iſt demnach eine Art von Reizmittel.

Bonnet fährt in ſeinen Folgerungen aus Beobachtungen weiter fort. Das Stimorgan des Eſels iſt ein ſehr zuſammengeſetztes Werkzeug; es enthält

Theile von einer äußerſt merkwürdigen Structur. Das Stimorgan des Pferdes iſt verſchieden davon, und viel einfacher. Der Mauleſel, der aus der Begattung des Eſels mit der Stute erzeugt wird, hat ohngefähr das Stimorgan ſeines Vaters. Wenn der Keim hier dem Weibchen angehörte, ſo war es ein Pferd, und nicht ein Maulthier oder ein Eſel, das in Miniatur im Eyerſtocke der Stute entworfen war. Ueber die Exiſtenz der Eyer in den lebendige Junge gebährenden Weibchen zu chicaniren, würde zu nichts dienen; man hat einen ſehr gut angedeuteten Fötus im Eyerſtocke bemerkt, und es giebt lebendige Junge gebährende Thiere, die zu gewiſſen Zeiten ihrer Eyer ſich entledigen.

Die befruchtende Feuchtigkeit muß alſo auch auf das Innere des Keimes wirken, weil ſie einige innere Theile desſelben auf eine beſondere Weiſe modificirt. Sie modificirt auch die äußern Theile, wovon die Ohren, der Rücken, und der Schweif des Maulthiers evidente Proben ſind. Aber wenn der Keim vor der Befruchtung exiſtirt, und nicht eingezeugt iſt; wenn Partikeln wirklich vorhanden ſind, die überhaupt nicht exiſtiren zu können ſchienen: iſt es denn nicht ſehr wahrſcheinlich, daß auch das Stimorgan des Maulthiers nicht eingezeugt ſey? Das Stimorgan des Keims iſt folglich nur durch die Befruchtung des Vaters modificirt, und ſo geht es auch mit den übrigen äußern Gliedmaßen.

Die befruchtende Feuchtigkeit kann inzwiſchen die innern Theile des Keimes nicht modificiren, ohne in den Keim einzudringen. Man muß alſo annehmen, daß ſie denſelben durchdringe, ob wir gleich nicht begreifen, wie? Sie muß ſich ſogar mit den Theilen

len vereinigen, welche ſie modificirt; denn dieſe Theile werden ernährt, wachſen und entwickeln ſich in einer mehr oder minder directen Beziehung zum Männchen, und dieſes hat nur die befruchtende Feuchtigkeit dazu hergegeben. Die letztere muß alſo auch geheime Beziehungen und Verbindungen mit verſchiedenen Theilen des Männchens haben, weil ſie das Gepräge derſelben den correſpondirenden Theilen des Keims aufdrückt, welche ſie befruchtet. Um dies aber zu vermögen, darf ſie nicht bloß eine reizende, ſie muß auch eine ernährende Feuchtigkeit ſeyn, und dadurch zur Entwickelung und Vergrößerung der Theile des Keimes beytragen. Dieſe nährende Kraft des männlichen Samens offenbart ſich auch deutlich genug durch die traurigen Folgen, welche die Erſchöpfung nach ſich zieht.

Jede nährende Feuchtigkeit muß ferner zu dem dermaligen Zuſtande der Theile im angemeſſenen Verhältniſſe ſtehen, welche durch ſie ernährt werden ſollen. Sind dieſe Theile von außerordentlicher Feinheit und Zartheit; ſo muß auch jene äußerſt ſubtil, äußerſt für den Zweck zubereitet (elaboree) ſeyn. Bringt ſie große Veränderungen in den Theilen hervor, ſo kann man mit aller Sicherheit ſchließen, daß ſie mit einer beſondren Wirkſamkeit und Thätigkeit verſehen iſt; und da jeder Theil ſeine eigenthümliche Structur beſitzt, die unſtreitig aus der Natur ſeiner Elemente und der Verbindung derſelben entſpringt, ſo muß ſie auch dieſen Elementen analoge Grundſtoffe enthalten; denn nichts ſcheint mehr die Vereinigung elementariſcher Partikeln zu begünſtigen, als ihre Verwandtſchaft. Ein Tropfen Waſſer vereinigt ſich leicht mit einem andern; anſtatt daß ein Tropfen Waſſer und ein Tropfen Oel ſich gegenſeitig abſtoßen.

Wahrſcheinlich dringt die ſehr feine, ſehr zuſammengeſetzte, ſehr thätige befruchtende Feuchtigkeit zum Herzen des weiblichen Keimes, weil ſie die Irritabilität und mithin auch die Impulſivkraft des Herzens vermehrt. Was für Determinationen im Embryo, namentlich im Herzen deſſelben, auf dieſe Art entſtehen, iſt uns unbekant; wir können überhaupt nur das Factum durch Schlüſſe entdecken, ohne die Art und Weiſe deſſelben mittelſt der Anſchauung zu ergründen.

Bonnet ſetzt nun ſeine Gründe für die Präexiſtenz organiſirter Keime, ſo wie diejenigen, welche anderen Hypotheſen über das Princip der Organiſation widerſtreiten, umſtändlicher aus einander. Er nimt hierbey den Grundſatz zu Hülfe, daß das, was nicht zu exiſtiren ſcheint, doch wirklich exiſtiren kann, und erwähnt Beyſpiele aus der Naturgeſchichte, wo ſich thieriſche Keime zu vollendeten Thieren entwickeln, ſo daß alſo in jenen das organiſirte Ganze, wiewohl im Kleinen und unſichtbar, ſchon enthalten geweſen ſeyn muß.

Der Schöpfer der Natur hat freylich in ſeine Producte eine unendliche Mannichfaltigkeit gelegt, und dieſe ſcheint mehr oder weniger der analogiſchen Methode der Erzeugung der Organiſation, nehmlich der Entwickelung präformirter Keime zu widerſtreiten. Bey aller Verſchiedenheit indeſſen, die ſich in Anſehung der Structur, z. B. zwiſchen dem Regenwurme und dem Huhne findet, pflanzt ſich doch jener auf dieſelbe Art fort, wie dieſes, durch Eyer. Auch die Pflanze, die noch weiter vom Huhne in der Structur ſich entfernt, als der Regenwurm, erzeugt ihres Gleichen durch Körner, die nichts anders, als eine Art

Eyer,

Eyer, ſind, in denen ſich die Theile der künftigen Pflanze ſchon in Miniatur befinden. Ungeachtet der unendlichen Verſchiedenheit der Producte der Natur giebt es alſo doch unter ihnen eine gewiſſe Analogie. Vom Menſchen bis zum Regenwurme, und von dieſem bis zum Moſe vervielfältigen ſich alle Producte, die wir kennen, durch kleine lebendige Keime, oder durch Eyer. Selbſt die Thiere, welche lebendige Junge gebähren, haben Eyer; nur daß die Jungen ſchon im Mutterleibe daraus hervorkriechen.

Wenn die organiſirten Körper nicht präformirt ſind, ſo müſſen ſie ſich täglich bilden nach Geſetzen einer beſonderen Mechanik. Aber man ſage doch, welche Mechanik wohl die Bildung eines Gehirns, eines Herzens, einer Lunge, und ſo vieler anderer Organe, bewirken ſolle? Die Schwierigkeit beſteht nicht bloß darin, dies oder jenes Organ, das an ſich ſelbſt aus ſo viel verſchiedenen Stücken zuſammengeſetzt iſt, ſich mechaniſch bilden zu laſſen; ſie iſt hauptſächlich dieſe: wieferne ſich aus bloß mechaniſchen Geſetzen ein Grund von der Menge der mannichfaltigen Beziehungen angeben laſſe, welche die organiſchen Theile ſo innig mit einander verknüpfen, und durch welche ſie alle zu einem gemeinſchaftlichen Zwecke zuſammenſtimmen, um die Einheit hervorzubringen, die wir ein Thier nennen, ein organiſches Ganzes, welches lebt, wächſt, empfindet, ſich bewegt, ſich erhält, und ſich fortpflanzt. Man muß hierbey darauf achten, daß das Gehirn das Herz vorausſetze, und dieſes wiederum das Gehirn. Beyde ſetzen abermals Nerven, Schlagadern und Blutadern voraus. Sofern ſich das Thier ernährt, erfodern die Organe der Circulation auch die der Ernährung. Und au-

ßerdem müſſen auch Organe der Empfindung, der Bewegung, der Fortpflanzung hinzukommen, die ſich alle gegenſeitig vorausſetzen. Es zeigt ſich hier die Unmöglichkeit jeder mechaniſchen Auflöſung des Problems. Vielmehr ſcheint alles zu beweiſen, daß jedes organiſche Ding ſeiner Grundanlage nach auf einmal gebildet ſey, und ſich nur in Anſehung des Umfangs von Zeit zu Zeit entwickle. Warum ſoll man ſich foltern, mechaniſche Auflöſungen zu ſuchen, die doch nicht genugthuend ſind, da es ſehr entſcheidende Thatſachen giebt, die uns, wie an einem ſichern Leitfaden zu dem Glauben an die Präexiſtenz organiſcher Keime leiten? Was für Mittel der Schöpfer gewählt haben mag, um die Exiſtenz ſo viel verſchiedener organiſcher Ganzen zu bewirken, darüber dürfen wir uns kein Urtheil anmaaßen. Bey der gegenwärtigen Beſchaffenheit unſerer Naturkunde, vermögen wir nicht auf eine vernunftmäßige Art die Bildung eines Thiers, und ſelbſt des kleinſten Organs, mechaniſch zu erklären. Es ſcheint alſo, ſchloß Bonnet, der geſunden Philoſophie und der Erfahrung, angemeſſener zu ſeyn, als wahrſcheinlich anzunehmen, daß die organiſchen Körper gleich vom Anfange präexiſtirten.

Er ſucht dies noch weiter durch Beyſpiele aus der Naturgeſchichte zu erläutern und zu beſtätigen. Anſtatt daß in den großen Thieren und in vielen Schaalthieren und Inſecten der Eyerſtock ſich an einem beſondern Orte befindet, iſt er über den ganzen Körper des Regenwurms, mehrer Würmer im ſüßen Waſſer, der Polypen u. a. vertheilt. Man kann daher die Körper dieſer letzten Art von Thieren als Eyerſtöcke überhaupt betrachten. Wenn man einen Regenwurm oder Polypen in Stücke ſchneidet, bilden ſich neue Regenwür-

würmer und Polypen aus den Stücken; hier müſſen alſo gewiſſe Nahrungsſäfte die einzelnen Keime entwickeln, die vorher zur Ernährung des ganzen Körpers beſtimt waren. Daraus läßt die Entwickelung der Keime in den Theilen des zerſchnittenen Polypen, und aus dieſer Entwickelung die Regeneration ſich erklären.

Inzwiſchen machte doch Bonnet bey ſeiner Hypotheſe eine Bedingung. Man müſſe ſich nicht einbilden, ſagt er, daß alle Theile eines organiſirten Körpers im Kleinen genau das ſeyen, was ſie in dem entwickelten Ganzen im Großen zu ſeyn ſcheinen. So haben in einem Huhne alle Theile, ſowohl die äußern als die innern, im Keime ſolche Formen, Proportionen, Conſiſtenz, und Verbindung, welche von denen, die ſie in der Folge bekommen, weſentlich verſchieden ſind, und welche die natürlichen Folgen der befruchtenden Feuchtigkeit und der Entwickelung ſind. Unter dem Worte Keim (germe) wird übrigens hier jede Präformation verſtanden, die durch ſich ſelbſt fähig iſt, die Exiſtenz einer Pflanze oder eines Thiers zu beſtimmen. Die Knöpfchen oder Pünctchen, welche die jungen Armpolypen hervorbringen, ſind an ſich ſelbſt noch nicht Polypen in Miniatur unter der Haut des Mutterpolypen verborgen; aber es giebt in der Haut des Mutterpolypen gewiſſe Theilchen, die ſo präorganiſirt ſind, daß aus ihrer Entwickelung ein kleiner Polyp entſtehen kann.

Wenn es nun aber wahrſcheinlich iſt, daß die organiſirten Körper vom Anbeginne an präexiſtirten; ſo iſt es auch wahrſcheinlich, daß das ſie beſeelende Princip vom Anbeginne an präexiſtirte. Bonnet entſcheidet nicht über die Exiſtenz der Thierſeelen; aber er

hält

hält ſie nach der Analogie für wahrſcheinlich. Der Polyp ſcheint ihm unbezweifelbare Zeichen von Empfindung zu geben, und ein organiſirtes Weſen, das ſeine Beute verzehrt, das ſie gleichſam mit einer Angel fiſcht, und zur Nahrung zubereitet, iſt keine Pflanze. Das Gehirn, oder was die Stelle deſſelben im Polypen vertreten mag, kann an und für ſich nicht empfinden, wie es überhaupt die Materie nicht kann; was B. noch gründlicher als ſeine Vorgänger erwieſen zu haben glaubt; es muß alſo in dem Polypen eine Seele geben, weil er empfinden kann. Ein Automat kann freylich alle Zeichen der Empfindung äußern, ohne wirklich zu empfinden; aber wie viele Operationen würde man mechaniſch nur gezwungen erklären können! Ein Menge Thiere haben überdem Sinne, die den unſrigen ähnlich ſind, und ihnen folglich auch zu demſelben Zwecke von der Natur gegeben ſeyn müſſen. Niemand wird doch zugeben, daß der Menſch ein bloßes Automat ſey. Sobald es nun wahrſcheinlich iſt, daß gewiſſe Thiere eine Seele haben; ſo müſſen auch alle eine haben, und dieſe muß nothwendig immateriell und untheilbar ſeyn. Die Seele des Polypen wird alſo auch untheilbar ſeyn. Man theilt folglich dieſe Seele nicht, indem man den Polypen theilt; aber man giebt gewiſſen Keimen Gelegenheit, ſich zu entwickeln, und die Seele, welche urſprünglich in jenen Keimen wohnt, wird anfangen, Empfindungen zu bekommen, die auf die Erhaltung des Individuum's ſich beziehen. Es werden ſich eben ſo viel neue Perſonen, neue Ich's bilden, wie ſich neue individuelle Ganze entwickeln. Die Frage, ob der Polyp ein Gehirn oder Nerven habe, wie die größern Thiere? verbittet Bonnet. Er giebt zu, daß er dieſe nicht habe. Aber der Polyp hat Organe

der

der Empfindung, wie ſie ſeiner Natur angemeſſen ſind, und davon iſt hier allein die Rede. Die Phänomene ſeiner Reproduction thun der Lehre von der Immaterialität der Seele gar keinen Eintrag.

Bonnet giebt der Hypotheſe von der Einſchachtelung präformirter Keime (emboitement) ſeinen Beyfall, ohne ſich doch für dieſelbe als die einzig mögliche und wahre zu entſcheiden. Eine unendliche Reihe von in einander enthaltenen Keimen kann wohl die Phantaſie erſchrecken; iſt aber kein die Vernunft niederſchlagendes Argument. Die Natur bringt auch im Kleinen Alles hervor, was ſie will, und die letzten Grenzen der Theilung der Materie ſind uns unbekant. Man braucht nicht zu behaupten, daß ſie wirklich in's Unendliche getheilt ſey; aber die Grenze der Theilbarkeit iſt unbeſtimt.

Die gleichgültige Erzeugung (generatio aequivoca) wird vom Bonnet ſchlechthin verworfen. In der Erfahrung wird ſie nicht bemerkt, und die Hypotheſe widerſtreitet vielmehr Allem, was wir über die Erzeugung der Pflanzen und Thiere wiſſen. Die von den Vertheidigern derſelben angeführten Facta beweiſen ſie nicht. Beruft man ſich auf die Würmer, die in den Eingeweiden, den Adern, den Muſkeln erzeugt werden; ſo iſt ihre bloße Gegenwart an ſo verborgenen Orten noch kein Beweis, daß ſie unmittelbare Producte einer gleichgültigen Erzeugung ſeyen. Aus der Exiſtenz dieſer Würmer folgt nichts weiter, als daß ſie exiſtiren, und daß wir nicht wiſſen, wie ſie in den Theilen des Körpers erzeugt werden. Aber unſere Unwiſſenheit über die Art, wie eine Sache entſteht, macht eine Hypotheſe darüber noch nicht wahrſcheinlich. Durch wie mancherley Mittel

kön-

können ſich nicht unſichtbare Samen jener Inſecten in das Innere des Körpers einſchleichen? Die Analogie der Erfahrung beſtätigt dies. Oft war der wahre Urſprung von Dingen geheim, und ward doch endlich entdeckt. Hätten auch jene Würmer nicht einen ſo regelmäßigen Urſprung, wie ſo viele andre Inſecten; verdankten ſie ihn nicht Eyern, oder kleinen lebendigen Keimen, oder irgend anderen Urſachen dieſer Art; ſo würde man ſagen müſſen, daß ſie aus der Vereinigung gewiſſer molecules par appoſition entſtanden wären, wodurch ſich ein organiſches Ganzes bildete, das lebt, ſich bewegt, und fortpflanzt. So einfach man aber die Organiſation jener Würmer annehmen mag; ſo unvollkommen ſie überhaupt in Vergleichung mit andern Thieren ſeyn mögen; ſo werden ſie doch nichts deſto weniger Thiere ſeyn; und wer von einem Thiere redet, redet von einem organiſirten Ganzen, aus einer regelmäßigen Verbindung ſehr verſchiedener, ſämtlich organiſirter, und zu einem gemeinſchaftlichen Zwecke zuſammenſtimmender Theile gebildet. Wie könte jedoch die bloße Vereinigung gewiſſer molecules par appoſition unter den Theilen jene zahlreichen und mannichfaltigen Beziehungen bewirken, aus denen ein Thier hervorgeht?

Um die Misgeburten zu erklären iſt Bonnet nicht abgeneigt, präformirte Keime derſelben (des germes originairement monſtrueux) anzunehmen, wiewohl er ſie doch nicht ausdrücklich behauptet, weil es ihm noch an entſcheidenden Erfahrungsgründen fehle, und ſie auch von accidentellen Urſachen herrühren können.

Nach dieſer Digreſſion über Bonnet's Hypotheſen von den Principien der organiſirten Körper, namentlich der thieriſchen Organiſation, kehre ich itzt

zu

zu ſeiner pſychologiſchen Theorie zurück, um noch einiger ſeiner intereſſanteſten Folgerungen aus derſelben zu erwähnen. Dahin gehört zuvörderſt ſeine mechaniſche Erklärung der Ideenverbindung. Alle Ideen entſpringen aus den Sinnen; das Gedächtniß iſt unmittelbar mit dem Gehirne verbunden; die Erinnerung hängt ab von den Determinationen, welche der Eindruck der Objecte den Fibren des Gehirns mittheilt, und die an dieſen haften; jede Idee hat im Gehirne eine gewiſſe für ſie geeignete Fiber, deren Spiel auch die mit ihr verknüpfte Idee in's Bewußtſeyn wieder hervorruft. Jemand hat das Wort Oſtracismus behalten, er erinnert ſich, daß es eine Verbannung eines Bürgers aus Athen auf zehn Jahre bezeichne, und daß dieſe gemeiniglich die angeſehenſten Bürger betraf. Das Bündel Fibren im Gehirne, das dem Worte Oſtracismus angeeignet war, hat alſo die Determinationen behalten, welche die Leſung jenes Wortes ihm mittheilte. Mit der Erinnerung an das Wort muß auch die Erinnerung an die Idee erwachen, weil ſonſt das Wort ohne Bedeutung ſeyn würde. Mit der Idee der Verbannung hängen noch mehr andere Ideen zuſammen, z. B. von Zeit, von Kummer über das Exil. Auch dieſe haften an gewiſſen Fibren, und ſo wie die erſte Fiber, mit welcher die Idee des Oſtracismus verknüpft iſt, erſchüttert wird, theilt ſie die Erſchütterung den übrigen Fibren mit, ſo daß auch die mit dieſen verknüpſten Ideen erweckt werden.

Aber warum erinnern wir uns bey einem Worte nicht immer derſelben Ideen; ſondern zuweilen auch anderer, und einiger nicht? Dies hängt von der zufälligen Verbindung der Fibren und ihrem Zuſtande im Gehirne ab, die ſich zu jeder Zeit und unter allen

Umſtänden nicht gleich ſind. Zum Beweiſe ſeiner Hypotheſe berief ſich Bonnet auch darauf, daß eine Senſation nicht bloß eine andere von derſelben Art erweckt. Ein Ton z. B. erinnert an einen andern Ton, eine Farbe an eine andere Farbe; hingegen bemerken wir auch, daß ein Ton uns an eine Farbe erinnere. Der Ton hängt an Fibren des Gehörs; die Farbe an Fibren des Geſichts; die Fibren des Gehörs und Geſichts müſſen alſo mit einander in Communication ſtehen. Daſſelbe Raiſonnement läßt ſich auch auf die übrigen Sinne anwenden, und ſo folgt, daß unter allen Fibren des Gehirns eine Gemeinſchaft ſtatt findet. Wenn wir uns alſo bey dem Worte Oſtracismus nicht der Wörter und Ideen Muſchel, Stimmen, Athenienſer, erinnern; ſo waren die Verbindungen der Fibren dieſer Ideen mit jenem Worte erloſchen, und darin liegt der Grund des Mangels der Erinnerung. Bey der Mannichfaltigkeit der Ideenverbindung erſcheint hier die Structur des Gehirns und die Thätigkeit deſſelben als ſehr bewundernswürdig.

Da das Gehirn überhaupt das Organ der Thätigkeiten der Seele iſt, ſo muß auch der Sitz derſelben irgend ein Theil des Gehirns ſeyn, welcher die Eindrücke aller Sinne vereinigt, und mittelſt deſſen die Seele auf alle übrige Theile des Körpers wirkt oder zu wirken ſcheint. Die Einwirkung der Objecte iſt nicht bloß auf die äußern Sinne beſchränkt; ſondern ſie erſtreckt ſich auch auf die Nerven, welche ihre verſchiedenen Impreſſionen in's Gehirn fortpflanzen. Diejenigen, welche nach dem Verluſte der Hand doch noch ihre Finger empfinden, beweiſen zur Genüge, daß der Sitz der Empfindung nicht da war, wo er zu ſeyn

ſchien.

ſchien. Die Seele alſo empfindet nicht ihre Finger in den Fingern ſelbſt; ſie iſt in den Fingern eben ſo wenig, wie ſie in den äußern Sinnen iſt. Ueber den innern Bau des Gehirns ſind wir ſehr wenig unterrichtet; wir bemerken, daß die Nerven aller Sinne in demſelben zuſammenlaufen; aber indem wir ihren Lauf verfolgen wollen, entwiſchen ſie uns, und wir werden auf Muthmaßungen beſchränkt. Auf eine genaue Angabe des Theils des Gehirns, welcher den Sitz der Seele ausmacht, müſſen wir demnach Verzicht thun. Bonnet führt mehrere Meynungen der berühmteſten Anatomen an, ohne ſich für eine zu entſcheiden. So wenig inzwiſchen das ganze Auge der Sitz des Geſichts iſt; ſo wenig kann das ganze Gehirn der Sitz der Seele ſeyn. Am wahrſcheinlichſten iſt dem B. die Meynung Lorry's, daß das verlängerte Hirnmark der Sitz der Seele ſey. Man mag indeſſen annehmen welchen Theil des Gehirns man will zum nächſten und unmittelbaren Organe der Seele; ſo kann dieſer Theil der innere Sinn genannt werden. Er iſt der Inbegriff aller Sinne, weil er ſie alle mit einander vereinigt. Alle Nerven müſſen ſich auch in dieſen innern Sinn verlieren. Er iſt daher die Nevrologie in Miniatur.

Die Wörter ſind Zeichen unſerer Ideen, und die Ideen haften an gewiſſen Determinationen der Gehirnfibren, die wiederum Zeichen der geiſtigen Ideen ſind. Man kann alſo in dem Sitze der Seele ein doppeltes repräſentatives Syſtem der Zeichen der Ideen annehmen.

Auch mit der Moral hat Bonnet ſeine Theorie von der Ideenaſſociation in Verknüpfung gebracht. Die Moral hat zum Zwecke, dem Willen hinrei-

chend ſtarke Motive zu gewähren, um ihn ſtets zum wahren Guten hinzulenken. Dieſe Motive ſind immer Ideen, welche die Moral dem Verſtande darbietet, und dieſe Ideen haben immer ihren Sitz in gewiſſen Fibren des Gehirns. Die Moral macht alſo die beſte Wahl unter dieſen Ideen, ſie verbindet und verkettet ſie in der directeſten Beziehung zu ihrem Zwekke. Je mehr die Eindrücke auf die den moraliſchen Ideen angeeigneten Fibren Kraft haben, je dauerhafter und harmoniſcher ſie ſind, deſto mehr Einfluß hat auch das Spiel dieſer Fibren auf die Seele. Ein allgemeiner Begriff faßt eine Menge beſonderer unter ſich. Der allgemeine Begriff muß alſo im Gehirne an ein Hauptbündel (faiſceau principal) geheftet ſeyn, welches einer Menge kleiner Bündel und Fibren correſpondirt, welche jener auf einmal oder faſt auf einmal erſchüttert. Es ſind gleichſam eben ſo viel kleine Kräfte, die ſich vereinigen, um einen allgemeinen Effect hervörzubringen, und das moraliſche Reſultat dieſes phyſiſchen Effects iſt eine gewiſſe Determination des Willens.

Der Gegenſtand einer Leidenſchaft würde nicht eine ſo große Gewalt haben, wenn er allein wirkte; aber er iſt mit einer Menge anderer Gegenſtände verkettet, deren Ideen er erweckt, und von der Auferweckung dieſer aſſociirten Ideen bekomt er ſeine vornehmſte Stärke. Das Gold iſt z. B. der unmittelbare Gegenſtand der Leidenſchaft des Geizigen; aber der Geizige häuft nur Gold, des Vergnügens wegen, es aufgehäuft zu haben. Das Metall repräſentirt ihm den Werth der Güter, von welchem es ein Zeichen iſt. Gegenwärtig genießt er dieſen Werth nicht; aber er nimt ſich immer vor, ihn zu genießen, und genießt ihn in der

Idee.

Idee. Er macht von ſeinem Golde in der Einbildung mannichfaltigen Gebrauch, nach ſeinem Geſchmacke und ſeiner Eitelkeit. Beſonders vergißt er nicht, ſich im Stillen mit denen zu vergleichen, die keinen Reichthum beſitzen. Dadurch entſteht in ſeiner Seele die Vorſtellung einer gewiſſen Unabhängigkeit, und der Superiorität, die ihm um ſo mehr ſchmeichelt, je weniger ſein Aeußeres dergleichen ausdrückt. Die Idee des Goldes haftet alſo im Gehirne des Geizigen an einem Hauptbündel von Fibren, und dieſes Bündel iſt wieder mit einer Menge anderer verknüpft, die zugleich erſchüttert werden, ſobald jenes erſchüttert wird. An den aſſociirten Fibrenbündeln haften z. B. die Ideen von Häuſern, Equipagen, Würden, von Credit u. dgl., und wie viel untergeordnete Fibrenbündel hängen wiederum allein mit der Idee Credit zuſammen! Könte die Moral ſtatt der Idee des Goldes die Idee der Freygebigkeit und Wohlthätigkeit zur herrſchenden machen; könte ſie an die leztere lebhafte Ideen des Vergnügens knüpfen, das die Wohlthätigkeit gewährt; könte ſie ſo die Reihe der verketteten Ideen bis zur Idee des Hauptzwecks der Glückſeligkeit führen; ſo würde ſie den Geizigen in einen freygebigen oder wohlthätigen Menſchen verwandeln. Diejenige Fähigkeit, welche die Ideen, oder die Bilder der Gegenſtände, behält und verbindet, die ſie aus ihrem eigenen innern Vorrathe reproducirt, ordnet, verbindet, modificirt, trägt den Namen der Einbildungskraft. Es iſt einleuchtend, daß dieſe Fähigkeit über Alles im menſchlichen Leben entſcheidet. Das große Geheimniß der Moral dürfte alſo darin beſtehen, ſich geſchickt der Einbildungskraft ſelbſt zu bedienen, um den Willen deſto ſicherer zu dem wahren Guten zu richten.

Auch über den Zuſtand der lebenden Weſen vor und nach dem gegenwärtigen hat Bonnet philoſophirt, und dies macht den Inhalt ſeines Werks unter dem Titel: Palingeneſie aus. Da er nicht bloß den Menſchen, ſondern auch allen Thieren ohne Unterſchied eine Seele beylegt; ſo konte er die Frage nicht umgehen: inwiefern die Seelen der Thiere präexiſtirt haben, und wie ihre Exiſtenz nach dem Tode des Körpers ſeyn werde? — Man hat oft die Unſterblichkeit der Thierſeelen geleugnet, weil es ſchien, daß die Behauptung derſelben ſich nicht mit der Lehre von der Unſterblichkeit der menſchlichen Seelen vertrage, vollends nicht, ſo wie ſie durch die poſitive Religion beſtimt wird. Bonnet verlangt, daß man hier die poſitive Religion gar nicht einmiſchen ſolle, da ſie der Speculation über dieſen Punkt ganz freyen Spielraum läßt; und ſo ſcheint es ihm nicht unglaublich, daß auch den Thieren ein künftiger Zuſtand nach dem gegenwärtigen Leben bevorſtehe. Zwiſchen der Organiſation der größern Thiere und der menſchlichen iſt die größte und auffallendſte Aehnlichkeit. Warum ſollte ſich aber dieſe Aehnlichkeit gerade nur auf das einſchränken, was wir kennen? Bevor es eine vergleichende Anatomie gab, kante man viele Theile und Eigenſchaften nicht, welche Menſchen und Thieren gemein ſind; und ſie waren es doch wirklich. Unter dieſen Aehnlichkeiten könten ſich alſo auch wohl ſolche finden, die auf einen künftigen Zuſtand der Menſchen und Thiere Beziehung hätten.

Man darf doch wohl annehmen, daß der wahre Siz der Seele bey dem Thiere ohngefähr dieſelbe Beſchaffenheit habe, wie der Siz der menſchlichen, und mit dieſer einzigen Vorausſezung iſt das phyſiſche

Fundament zur Hypotheſe eines künftigen Zuſtandes der Thiere gegeben. Jener kleine organiſche Körper, welchen die Seele einnimt, iſt unzerſtörbar, und er wird die Perſönlichkeit des Thiers erhalten, während der gröbere zerſtörbare Körper desſelben aufgelöſt wird. Eben dieſer kleine organiſche Körper kann eine Menge Organe in ſich begreifen, die nicht beſtimt waren, ſich in dem gegenwärtigen Zuſtande auf unſerm Globus zu entwickeln; die ſich aber wohl einmal entwickeln können, ſobald dieſer die Revolution erfahren haben wird, wozu er beſtimt zu ſeyn ſcheint. Der Urheber der Natur ſchafft eben ſo im Kleinen, wie im Großen; oder vielmehr der Unterſchied des Großen und Kleinen iſt nichts für ihn. Unſere Erde ſcheint ſchon manche Revolutionen erlitten zu haben, die noch derjenigen vorhergiengen, welche Moſes als die Schöpfungsgeſchichte erzählt, und von denen vielleicht die Bewohner der benachbarten Weltkörper einige Kentniß haben. So können auch itzt neue Revolutionen vorbereitet werden, die für uns in den Tiefen der Zukunft verborgen ſind.

Nichts beweiſt mehr das Daſeyn einer höchſten Intelligenz, als jene ſo zahlreichen, mannichfaltigen und unzertrennlichen Beziehungen, wodurch alle Theile der Erde ſo innig mit einander verbunden ſind, daß ſie zuſammen nur Eine große Maſchine ausmachen; aber dieſe Maſchine iſt doch ſelbſt nichts weiter als ein kleines Rad in der unermeßlichen Maſchine des Univerſum's. Vermöge dieſer Beziehungen, welche alle Producte unſerer Erde mit einander und mit der Erde ſelbſt verketten, hat man Urſache zu glauben, das auch das organiſche Syſtem, auf welches alle andere Syſteme, wie auf ihren Endzweck, ſich beziehen,

urſprünglich auf jene Verhältniſſe berechnet ſey. Der kleine organiſche Körper demnach, welcher als der Sitz der Thierſeele angenommen wird, kann vom Anbeginne der gegenwärtigen Schöpfung zum voraus in einer beſtimten Beziehung zu der neuen Revolution angeordnet ſeyn, welche unſere Erde erfahren ſoll.

Bonnet meynt, daß dieſer organiſche Körper aus einem ätheriſchen Stoffe gebildet ſey, welcher nicht durch Feuer zerſtört werden könne. Eben die verſchiedenen Verwandlungen, welche die gröbere thieriſche Hülle desſelben durchgeht, bevor ſie zu dem Puncte der Vollendung komt, den ſie in dem gegenwärtigen Leben erreicht, gewähren auch die Analogie für ähnliche Verwandlungen in einem künftigen Zuſtande. Gegenwärtig hängt die Vollkommenheit eines Thiers von der Zahl und Schärfe ſeiner Sinne ab. Je größer die Zahl der Sinne und die Feinheit derſelben iſt, deſto mehr iſt es Thier. Durch die Sinne komt das Thier, wie der Menſch, mit der Natur in Verbindung; durch jene erhält es ſich, pflanzt es ſich fort, und genießt ſein volles Daſeyn. Nach der Zahl der Sinne richtet ſich die Zahl der Qualitäten, die für ein Thier empfindbar ſind; nach der Feinheit der Sinne richtet ſich die Lebhaftigkeit, Vollſtändigkeit und Dauer der Eindrücke. Die Gottheit kann in den kleinen organiſchen Körper, den Sitz der Seele, neue und feinere Sinne, und dieſen entſprechende anderweitige Gliedmaßen gelegt haben, die für einen künftigen Zuſtand unſerer Erde paſſen, und ſich erſt in dieſem entwickeln. Niemand kann leugnen, daß das Thier ein perfectibles Weſen iſt, und daß der Grad der Perfectibilität in's Unendliche ſteigen kann. Man gebe einem Thiere, das nur Einen Sinn hat, die

übri-

übrigen Sinne, und die denſelben angemeſſenen Gliedmaßen; wie ſehr wird es an Vollkommenheit gewinnen! Es giebt gar keine philoſophiſche Gründe, die uns nöthigten, zu glauben, daß der Tod auch das Ende der Dauer des Thiers ſey. Warum ſollte ein perfectibles Weſen für immer vernichtet werden, da es doch ein Princip der Perfectibilität in ſich hat, deſſen Grenzen unbeſtimbar ſind? Unabhängig von dem kleinen organiſchen Körper betrachtet, welcher der Sitz der Seele ſeyn ſoll, iſt dieſe Seele ſelbſt, die wir doch den Thieren beylegen, durch ihre Immaterialität von aller Einwirkung der Urſachen frey, welche die Zerſtörung des gröbern Körpers nach ſich ziehen. Zur Vernichtung derſelben wäre der poſitive Wille des Schöpfers erfoderlich; wir haben aber in der unermeßlichen Güte desſelben nur Motive, daß Er die Seelen erhalten werde.

Sofern inzwiſchen jede Seele eines organiſirten Körpers bedarf, um ihre Functionen fortzuſetzen, findet Bonnet wahrſcheinlicher, daß dieſer Körper ſchon im Kleinen in dem Thiere exiſtirt, als daß ihn Gott von neuem jedesmal ſchaffen werde. Er nimt hier ſeine Einſchachtelungshypotheſe zu Hülfe. In einem künftigen Zuſtande werden die Thiere nicht dieſelbe Form, denſelben Bau, dieſelben Theile, dieſelbe Größe haben, welche wir itzt an ihnen wahrnehmen. Sie werden alsdenn von ihrer dermaligen Beſchaffenheit eben ſo verſchieden ſeyn, als der künftige Zuſtand unſerer Erde von dem dermaligen verſchieden ſeyn wird. Wäre es uns vergönnt, in jenes neue Schauſpiel von Metamorphoſen einen Blick zu thun; wir würden keine der Thierarten wieder erkennen, mit denen wir itzt am vertrauteſten ſind. Wir würden

eine ganz neue Welt entdecken, wovon wir uns itzt gar keine Vorſtellung zu machen vermögen. Der neue Körper, welchen die Thiere im künftigen Zuſtande annehmen werden, wird ohne Zweifel die Reparationen nicht bedürfen, die der gegenwärtige nöthig hat. Sein Mechanismus wird über denjenigen noch weit erhaben seyn, welchen wir ſchon itzt ſo ſehr bewundern. Es iſt nicht wahrſcheinlich, daß die Thiere ſich im künftigen Zuſtande begatten und fortpflanzen; aber wenn es geſchehen ſollte, ſo müſſen die Principien der Fortpflanzung auch ſchon in dem kleinen ätheriſchen Körper enthalten seyn. Es ſcheint jedoch, daß gemiſchte zu dieſer Art von Unſterblichkeit beſtimte Weſen ſich nicht mehr fortpflanzen dürfen, nachdem ſie wirklich dazu gelangt ſind. Die verſchiedenen Arten der Fortpflanzung, die wir kennen, und die zu dem gegenwärtigen Zuſtande unſerer Erde gehören, ſcheinen vielmehr zum Hauptzwecke zu haben, den Gattungen eine Unſterblichkeit zu verſchaffen, deren die Individuen nicht theilhaft werden können.

Im künftigen Zuſtande dürfte auch vielleicht die gegenwärtige große Verſchiedenheit der Thiere von den Menſchen in Anſehung der geiſtigen Eigenſchaften wegfallen, oder doch ſehr vermindert und geändert werden. Das menſchliche Gehirn zeichnet ſich durch die größere Vollkommenheit ſeiner Structur vor dem thieriſchen aus, und daraus iſt die Ueberlegenheit der Vernunft über den Inſtinct zu erklären. Selbſt das höhere philoſophiſche Talent einzelner Menſchen ſetzt eine relativ vollkomnere Organiſation ihres Gehirns voraus. Helvetius hat viel zu einſeitig geurtheilt, wenn er die Vorzüge des Menſchen vor den Thieren bloß auf den künſtlichen Bau der äußern Gliedmaßen

jenes,

jenes, z. B. die Finger und Zehen, gründete. Was aber in dieſem Leben dem Gehirne der Thiere an Vollkommenheit abgeht, dazu kann die Anlage in dem kleinen ätheriſchen Körper, dem Sitze der Seele, enthalten ſeyn, der ein ſehr zuſammengeſetztes organiſches Syſtem begreifen kann, demjenigen analog, welchem der Menſch hienieden ſeine Erhebung über alle Thiere verdankt.

Nicht nur die Sinne des Thiers, welche es bisher hatte, können vervollkomnert werden; es kann auch neue Sinne, und mit denſelben neue Principien des Lebens und der Thätigkeit empfangen. Die Metempſychoſe ſcheint dem Bonnet eine ſehr unphiloſophiſche Hypotheſe zu ſeyn. Und warum? Das Gedächtniß hat ſeinen Siz im Körper, und geht mit dem Körper verloren. Fände eine bloße Wanderung der Thierſeelen aus einem Körper in den andern ſtatt; ſo würde das Thier niemals eine Erinnerung an ſeinen vorherigen Zuſtand haben. Dieſe will jedoch Bonnet den Thieren im künftigen Zuſtande beylegen. Denn die Verbindung, welche das unzerſtörbare Seelenorgan mit dem vergänglichen Körper unterhielt, ſichert dem Thiere die Erhaltung ſeiner perſönlichen Identität; die Erinnerung des vergangenen Zuſtandes wird dieſen mit dem künftigen verknüpfen, und die Vergleichung beyder wird ein Gefühl des Zuwachſes an Glückſeligkeit erzeugen, und zur Erhöhung dieſer Glückſeligkeit ſelbſt beytragen. Auch iſt die Metempſychoſe unverträglich mit der Präexiſtenz der Seelen in den organiſirten Keimen. Offenbar verwarf Bonnet die Metempſychoſe als eine unphiloſophiſche Hypotheſe, um anderer noch unphiloſophiſcherer Hypotheſen von ſeiner eigenen Erfindung willen.

Unter den lebenden Weſen, vom Mooſe und dem Polypen bis zur Ceder und dem Menſchen, herrſcht eine bewundernswürdige Stufenfolge, die in dem Naturgeſetze der Stetigkeit ihren metaphyſiſchen Grund hat. Eben dieſe Progreſſion wird ohne Zweifel auch in dem künftigen Zuſtande unſerer Erde ſtatt haben; aber ſie wird ſich nach anderen Proportionen richten, die durch den Grad der Perfectibilität jeder Gattung beſtimt ſeyn werden. Der Menſch, alsdenn in einen andern Aufenthaltsort verſetzt, der der größern Vortrefflichkeit ſeiner Fähigkeiten angemeſſen iſt, wird dem Affen oder dem Elephanten den erſten Rang überlaſſen, welchen er bisher unter den Thieren unſers Planeten hatte. Bey dieſer allgemeinen Erhebung der Thiere könten ſich alsdenn unter den Affen oder Elephanten Newtone und Leibnize, unter den Bibern Perrault's und Vauban's finden. Die niederen Thiergattungen, wie die Auſtern, die Polypen, werden für die höheren in dieſer neuen Hierarchie ſeyn, was die Vögel und vierfüßigen Thiere dem Menſchen in der gegenwärtigen ſind. Vielleicht wird noch ein beſtändiges nur mehr oder weniger langſames Fortſchreiten aller organiſchen Gattungen zu einer höheren Vollkommenheit ſeyn; ſo daß alle Stufen der Leiter der Geſchöpfe ſich nach einer feſten Regel immer verändern; oder die Veränderlichkeit jeder Stufe wird immer ihren Grund in der Veränderlichkeit derjenigen haben, welche unmittelbar vorher gegangen iſt.

Auch ſeiner Einſchachtelungshypotheſe ſuchte Bonnet durch die Palingeneſie eine neue Stütze zu verſchaffen, die inzwiſchen eben ſo ſchwach und gebrechlich war, wie alle übrigen, deren er ſich in der Abſicht bediente. Wenn alle organiſirte Weſen urſprünglich

lich präformirt waren, könte man fragen, was wird denn aus den Milliarden von Keimen, die in dem gegenwärtigen Zuſtande unſrer Welt nicht zur Entwickelung kommen, und die gleichwohl mit einer unendlichen Kunſt organiſirt ſind, ſo daß ihnen nichts fehlt, um ihres vollen Daſeyns zu genießen, als befruchtet, oder auch nur erhalten zu werden, nachdem ſie einmal erzeugt waren? Bonnet antwortet: Jeder Keim ſchließt einen andern unvergänglichen Keim (germe imperiſſable) in ſich, der ſich erſt in dem künftigen Zuſtande unſers Planeten entwickeln wird. Nichts geht in den unermeßlichen Vorrathshäuſern der Natur verloren; alles wird hier angewandt, und hat ſeine möglich beſte Beſtimmung.

Man könte weiter fragen: Was wird aus dem unvergänglichen Keime, wenn das Thier ſtirbt und der gröbere Körper in Staub zerfällt? Auch auf dieſe Frage zu antworten, iſt nicht ſchwer. Unzerſtörbare Keime können in alle beſondre Körper zerſtreut werden, die uns umgeben. Sie können in dieſem oder jenem Körper ſich aufhalten bis zum Momente ſeiner Auflöſung, hernach ohne die geringſte Alteration in einen andern Körper übergehen, aus dieſem in einen dritten u. w. Es läßt ſich mit der größten Leichtigkeit begreifen, wie der Keim eines Elephanten anfangs in einem Pünctchen Erde wohnen, aus dieſem in eine Frucht übergehen, dann in den Schenkel einer Elephantin u. w. Il ne faut pas, ſetzt Bonnet hinzu, que l'Imagination, qui veut tout peindre et tout palper, entreprenne de juger des choſes, qui ſont uniquement du reſſort de la Raiſon, et qui ne peuvent être apperçues, que par un oeil philoſophique. Jene Keime trotzen dem Einfluſſe aller Elemente und

aller

aller Jahrhunderte, und gelangen endlich in den Zuſtand der Vollkommenheit, zu welchem ſie durch die tiefe Weisheit prädeſtinirt waren, die das Vergangene mit dem Gegenwärtigen, das Gegenwärtige mit dem Künftigen, das Künftige mit der Ewigkeit vereinbart. Zwiſchen den Thieren, die nicht unter der gegenwärtigen Oekonomie unſerer Welt gebohren seyn werden, und denen von derſelben Gattung, welche darin gelebt haben, wird nur der Unterſchied ſeyn; daß die erſtern ſo zu ſagen wie tabulae raſae in der künftigen Oekonomie werden gebohren werden. Da ihr Gehirn keine Eindrücke der äußern Objecte hat aufnehmen können, ſo kann es auch der Seele keine Erinnerung an Gegenſtände darſtellen. Es kann ſeinen gegenwärtigen Zuſtand nicht mit einem vergangenen vergleichen, der gar nicht für dasſelbe exiſtirt haben wird. Es wird folglich auch nicht das Gefühl des Zuwachſes von Glückſeligkeit haben, das aus dieſer Vergleichung entſpringt. Aber jene tabula raſa wird ſich bald in ein reiches Gemählde verwandeln, das eine Menge verſchiedener Objecte mit Präciſion darſtellen wird. Kaum wird das Thier zum Leben gelangt ſeyn, ſo werden ſich ſeine Sinne einer unendlichen Zahl von Eindrücken öffnen, deren Lebhaftigkeit und Mannichfaltigkeit unaufhörlich ſeine angenehmen Empfindungen erhöhen und vermehren, und alle ſeine Fähigkeiten in Wirkſamkeit ſetzen wird.

Bonnet wendet die Hypotheſe von der Palingeneſie auch auf die Pflanzen an. Die Thiere haben mit den Pflanzen ſo viel gemeinſchaftliche Züge, daß beyde faſt zu Einer Claſſe organiſirter Weſen zu gehören ſcheinen. Es iſt äußerſt ſchwer, den Charakter genau zu beſtimmen, der das Pflanzenreich von

dem

dem thieriſchen unterſcheidet. In der **Empfindung** kann dieſer Charakter nicht liegen; denn jene ſcheint auch den Pflanzen nicht ſchlechthin abgeſprochen werden zu können. Zum mindeſten iſt die Empfindlichkeit bey ihnen möglich, und wenn ſie das iſt, ſo kann ſie ſich in einem andern Zuſtande noch wieder entwickeln und vervollkomnen. Dieſe Entwickelung könte ſchon bewirkt werden durch die größere Vervollkomnung der Organe, und durch die Hinzukunft neuer Organe. Hat aber die Pflanze Empfindung, ſo hat ſie auch eine **Seele** als Princip derſelben; denn die Empfindung kann nicht eine Wirkung der bloßen Organiſation ſeyn. Die Pflanze wäre alſo auch ein gemiſchtes Weſen, wie die Thiere und Menſchen. Der Pflanze müßte auch **Thätigkeit** zukommen; denn mit dem Empfinden iſt auch das Wahrnehmen des Angenehmen und Unangenehmen verbunden, und dieſer Wahrnehmung müſſen gewiſſe Handlungen entſprechen; die Pflanze muß nach dem Angenehmen ſtreben, und das Unangenehme zu vermeiden ſuchen. So wie aber die Empfindlichkeit der Pflanze überhaupt ſehr ſchwach iſt, werden es auch ihre angenehmen oder unangenehmen Empfindungen, und ihre dieſen correſpondirenden Thätigkeiten ſeyn.

Der Sitz der Seele in der Pflanze kann kein Gegenſtand der Forſchung ſeyn, da ſich kein Mittel darbietet, ihn zu entdecken. Die Anatomie der Pflanzen iſt noch höchſt mangelhaft. Man kann leichter die äußeren Formen der Pflanzen und Thiere vergleichen, als die innere Structur beyder; und das Innere der Pflanze läßt ſich doch immer noch eher zergliedern und unterſuchen, als das Innere der Thiere. Wenn alſo die Pflanze eine Seele hat, ſo kann man

nur

nur überhaupt ſagen, daß der Sitz dieſer relativ zur beſonderen Natur eines gemiſchten Weſens ſeyn müſſe. Wie aber auch dieſer Sitz beſchaffen ſeyn möge, er muß einen unvergänglichen Keim enthalten, der das Weſen der Pflanze bewahrt, und dieſes die Zerſtörung des ſichtbaren Körpers überleben läßt, welcher gegenwärtig allein die Wißbegierde der Botaniſten beſchäfftigt. Jener Keim kann denn wiederum, wie der unvergängliche Keim des Thiers, die Elemente neuer Organe in ſich faſſen, wodurch in einem künftigen Zuſtande unſerer Erde die Fähigkeiten der Pflanze weiter entwickelt und veredelt werden.

Auf was für eine Stufe der Animalität die Pflanze dadurch erhoben werden wird, läßt ſich nicht beſtimmen; aber auf jeden Fall wird ſie einen beträchtlichen Zuwachs an Schönheit im organiſchen Reiche gewinnen. Die Pflanze iſt inzwiſchen nach einem ganz andern Typus geformt, als der thieriſche Körper. Die Thiere machen organiſche Ganze verſchiedener Theile aus, welche Theile aber nicht wieder Thiere ſind, und jenes Ganze nicht wieder hervorbringen können. Ein Baum iſt nur Ein Ganzes in einem metaphyſiſchen Sinne. In der Wirklichkeit iſt er aus eben ſo viel Bäumen und Bäumchen zuſammengeſetzt, als er Aeſte und Zweige hat. Dieſe Zweige werden einer durch den andern ernährt; und hängen ſo mit dem Hauptbaume durch unendlich viele Communicationen zuſammen. Jeder Zweig hat ſein eigenthümliches Leben, und ſeine eigenthümlichen Organe; er iſt ſelbſt ein kleines individuelles Ganzes, das mehr oder weniger verjüngt das große Ganze darſtellt, von welchem es einen Theil ausmacht. Die Uebereinſtimmung iſt hier genauer, als man es ſich vorſtellen ſollte. Nicht

nur

nur jeder Zweig, ſondern ſogar jedes Blatt, iſt ſo ſehr ein Baum im Kleinen, daß abgetrennt von dem großen Baume und mit gewiſſer Vorſicht in die Erde gepflanzt, der Theil durch ſich ſelbſt vegetirt, und neue Productionen hervorbringt. Denn die weſentlichen Lebensorgane ſind in dem ganzen Körper der Pflanze vertheilt. Eben dieſelben, welche der Stamm eines Baumes enthält, finden ſich in allen Zweigen und Blättern des Baumes wieder. Der Baum iſt alſo ein viel ſonderbareres organiſches Product, als man ſich gewöhnlich vorſtellt. Er iſt ein Inbegriff organiſcher einander untergeordneter Producte, die auf's innigſte mit einander verbunden ſind, alle an einem gemeinſchaftlichen Leben und Bedürfniſſe Theil nehmen, und deren doch jedes ſein eigenes Leben, Bedürfniß, und ſeine eigenen Functionen hat.

Ein Baum iſt alſo gleichſam eine Art von organiſcher Societät, deren Individuen zum gemeinen Wohle derſelben arbeiten, indem ſie zugleich für ihr Privatwohl ſorgen. Iſt nun der Baum mit einem gewiſſen Grade von Empfindung begabt; ſo muß jeder kleine Baum, woraus er zuſammengeſetzt iſt, denſelben ebenfalls haben, wie er ſein eigenthümliches Leben und Bedürfniß hat. Es wird demnach in jedem kleinen Baume einen Sitz der Empfindung geben, und dieſer wird einen unvergänglichen Keim in ſich ſchließen, der beſtimt iſt, das Weſen des Vegetals zu bewahren, und es einſt unter einer neuen Form wiederherzuſtellen. Nun iſt möglich, daß der künftige Zuſtand unſers Globus nicht wieder die Vereinigung mehrer individueller Ganzen in einen organiſchen Inbegriff mit ſich bringt, und daß jedes dieſer Ganzen berufen iſt, alsdenn beſonders zu exiſtiren, und

Functionen anderer Art, edler als die bisherigen, zu äußern. Da aber die Fähigkeit, ſich von der Stelle zu bewegen (facultas loco motiva), gar ſehr zur Vollkommenheit organiſirter und empfindender Weſen gehört; ſo läßt ſich vermuthen, daß die Pflanze ebenfalls in ihrem neuen Zuſtande ſich von einem Orte zum andern ihren Trieben gemäß werde bewegen, und mit Hülfe ihrer neuen Organe ſich auf eine Art äußern können, von der wir uns itzt gar keine Vorſtellung zu machen im Stande ſind.

Die Unterſuchung der Pflanzen und ihrer ſpecifiſchen Verſchiedenheit von den Thieren führt Bonnet auf die Polypen als eine Mittelgattung zwiſchen beyden. Zwiſchen der Thierpflanze (arbre animal) und der eigentlichen Pflanze (arbre vegetal) iſt der weſentliche Unterſchied, daß in der letzten die Zweige und Aeſte niemals den Stamm verlaſſen; anſtatt daß in der erſten die Zweige ſich ſelbſt von ihrem Stamme, (dem Mutterpolypen) trennen, beſonders leben, und neue Vegetationen der erſteren ähnlich hervorbringen. Die Kunſt kann den Polypen zu einer Hyder mit mehr Köpfen und Schwänzen machen, und wenn man dieſe abhaut, werden eben ſo viel vollkomne neue Polypen ſich daraus bilden. In der Natur ereignet es ſich nur zufällig bey dem Polypen, daß er ſich ſelbſt in mehr Stücke theilt. Aber es giebt zahlreiche Familien ſehr kleiner Polypen, die Blumenſträuße bilden, und ſich von ſelbſt in mehr Stücke theilen. Jede Polypenblume bildet ſich aus, nimt die Form einer Olive an, und theilt ſich der Länge nach in zwey kleinere Oliven, die hernach Blumen entwickeln. Andere Arten ſehr kleiner Polypen theilen ſich noch auf eine andere Weiſe.

Wenn

Wenn ſich nun ſchon nicht beweiſen läßt, daß es den Pflanzen an aller Empfindung fehle; ſo läßt ſich dies noch viel weniger von den Polypen beweiſen. Alle ſind ſehr gefräßig, und der Modus, wie ſie ihre Beute fangen und verzehren, kann nur wahren Thieren zukommen. Haben die Polypen Empfindungen, ſo haben ſie eine Seele, und dieſe muß von der Entſtehung jedes Polypen an in dem Keime wohnen, aus welchem der Körper des kleinen Thiers ſeinen Urſprung nimt. Wo der Siz der Polypenſeele iſt, läßt ſich wiederum nicht beſtimmen; aber die Seele muß doch alle die verſchiedenen Eindrücke empfangen, die auf die verſchiedenen Puncte des Körpers gemacht werden, mit welchem ſie vereinigt iſt. Wie könte ſie ſonſt für die Erhaltung ihres Körpers ſorgen? Es muß alſo in dem Körper des Polypen ein Organ geben, das mit allen Theilen desſelben in Verbindung ſteht, und mittelſt deſſen die Seele auf alle dieſe Theile einwirken kann. Wie auch der Ort und die Structur dieſes Organs ſeyn mögen; ſo kann es ein anderes enthalten, welches ſich als der wahre Siz der Seele betrachten läßt, und das Werkzeug der künftigen Regeneration ſeyn wird, wodurch der Polyp zu dem Grade der Vollkommenheit ſich erhebt, der bey dem gegenwärtigen Zuſtande der Dinge nicht möglich war.

Wie Bonnet ſeinen philoſophiſchen Träumen über den Zuſtand der menſchlichen und thieriſchen Seelen nach dem izigen Leben, wozu ihm ſeine naturhiſtoriſchen Hypotheſen Veranlaſſung gaben, nachhieng; ſo ſtellte er auch ähnliche Muthmaßungen über ihren Zuſtand vor dem gegenwärtigen auf. Die Revolution unſerer Erde, welche vom Moſes als urſprüngliche Schöpfung derſelben vorgeſtellt wird, war um

ſtreitig nicht die erſte, welche die Erde erfuhr; ſie iſt nur die erſte, deren die Geſchichte erwähnt. Moſes beſchreibt zwar die Erde beym Anbeginne der von ihm ſogenannten Schöpfung als wüſte und leer; was wohl nichts anders heißt, als daß es an allen natürlichen und individuellen Productionen, zum mindeſten dem Anſcheine nach, fehlte. Wenn indeſſen die Erde überhaupt vor jener Epoche ſchon exiſtirte; ſo iſt doch nicht wahrſcheinlich, daß ſie durchaus nackt, durchaus ohne alle Productionen geweſen wäre. Es läßt ſich gar nicht von der Weisheit und Güte des Schöpfers denken, daß er eine ganz öde irdiſche Kugel geſchaffen haben ſollte, lediglich damit ſie ſich um die Sonne bewege. Die Erde war alſo ſchon damals mit einer unendlichen Menge verſchiedener Producte ausgeſtattet, dem primitiven Zuſtande angemeſſen, welchen ſie unmittelbar nach der Schöpfung hatte. Die inneren ſowohl als die äußeren Urſachen, welche die Geſtalt der erſten Erde haben verändern mögen, ſo daß ſie erſt den Zuſtand des Chaos hindurchgehen mußte, ehe ſie ihre gegenwärtige ganz neue Geſtalt erhalten konte, kennen wir gar nicht. Als Planet macht die Erde einen Theil eines großen Planetenſyſtems aus; die Stelle, welche ſie in dieſem einnimt, konte ſie äußeren Wirkungen ausſetzen, die mehr oder weniger auf ihre urſprüngliche Oekonomie Einfluß gehabt haben. Eine ſolche Veränderung mußte im Plane der göttlichen Weisheit liegen, die eben ſo die Welten präformirte, wie die Pflanzen und Thiere.

Die Schöpfung der Pflanzen und Thiere auf unſerer Erde erklärt Bonnet für eine natürliche Evolution derjenigen organiſirten Weſen, welche die erſte Welt bevölkerten, wie ſie unmittelbar aus den Hän-

den

den des Schöpfers hervorgieng. Wenn das Univerſum überhaupt durch einen göttlichen Willensact geſchaffen wurde; ſo mußte dieſer Willensact jeder Welt die Anlagen zu den Reparationen aller Art mitgetheilt haben, welche die Revolutionen, denen jeder Weltkörper unterworfen ſeyn ſollte, erfodern würden. Gott hat alſo urſprünglich die Pflanzen und Thiere präformirt in einer beſtimten Beziehung zu den verſchiedenen Revolutionen, welche unſere Erde dem ewigen allgemeinen Weltplane gemäß treffen ſollten.

Da es für die Gottheit nichts Vergangenes und Künftiges giebt, und alle Ewigkeiten ihr auf einmal gegenwärtig ſind; da auch die Totalität der coexiſtirenden wie der ſucceſſiven Dinge für dieſelbe nur eine Einheit iſt; ſo bedurfte die Gottheit der Erkentniß der Folgen nicht, und was dieſe etwa zur Erhaltung und Vervollkomnung des göttlichen Werks nöthig machen würden. Das Weſen der ewigen Vernunft iſt ganz Harmonie, und dieſen erhabenen Charakter hat ſie allen ihren Werken aufgedrückt. Alle harmoniren mit einander und mit dem Univerſum; alle arbeiten zu dem großen Endzwecke, der allgemeinen Glückſeligkeit hin, ſo weit dieſe nur für endliche, empfindende und denkende Geſchöpfe möglich iſt. Die Welten mußten alſo zu einander, und jede zu den Geſchöpfen, welche ſie bevölkern ſollten, und dieſe wieder zu jener, in Beziehung ſtehen. Das Univerſum iſt im philoſophiſchen Sinne Eins, aus Einem Stücke; der große Werkmeiſter deſſelben hat es mit Einem Wurfe gebildet.

Die Erde, ein unendlich kleiner Theil des Univerſum's, hat nicht erſt zu einer Zeit empfangen, was ſie zu einer anderen noch nicht beſaß. In dem Momente,

mente, da ſie aus dem Nichts in's Daſeyn gerufen wurde, ſchloß ſie in ihrem Schooße die Principien aller organiſirten und beſeelten Weſen in ſich, die ſich entwickeln ſollten. Dieſe Principien waren die Keime, welche die künftigen organiſchen Weſen im Kleinen befaßten. Bey jenen Keimen und ihrer Entwickelung iſt auf die künftigen verſchiedenen Revolutionen der Erde gerechnet. Bonnet nahm hier drey Urepochen an. Die erſte, da die Erde aus den Händen des Schöpfers hervorgieng. Die zweyte, da die durch göttliche Weisheit vorbereiteten Urſachen von allen Seiten die Keime zur Entwickelung brachten. Die dritte, da die organiſirten Weſen anfiengen, ihre Exiſtenz zu genießen. Wahrſcheinlich waren dieſe damals ſehr verſchieden von dem, was ſie itzt ſind, eben ſo, wie die Erde in der erſten Epoche von derjenigen verſchieden war, welche wir gegenwärtig bewohnen. Es fehlt uns nur an Mitteln, um jene Verſchiedenheiten zu erkennen und zu beurtheilen. Der geſchickteſte Naturforſcher, in die Epoche der Urwelt verſetzt, würde vielleicht unſere heutigen Thiere und Pflanzen gar nicht wieder darin erkant haben. Bonnet macht hierauf manche intereſſante Bemerkungen über das Alter unſerer Erde, ſoferne ſich auch noch aus ihrer dermaligen Beſchaffenheit darauf ſchließen läßt, überhaupt. Er vergleicht ausführlich die Leibnitziſche Hypotheſe der präſtabilirten Harmonie mit den ſeinigen, und verwirft ſie. Er ſucht ſeine Meynung von dem künftigen Zuſtande der Menſchen und Thiere nach dieſem Leben mit dem Dogma der poſitiven Religion von der Auferſtehung der Leiber zu vereinigen; und geht hierauf zur Auseinanderſetzung ſeiner Ideen über die moraliſche Natur des Menſchen über.

Der

Der Menſch kann durch Geſetze zur Glückſeligkeit geleitet werden, weil er fähig iſt, ſie zu erkennen und zu befolgen. Sofern alſo der Menſch in Anſehung ſeines Willens Geſetzen unterworfen ſeyn kann, iſt er ein moraliſches Weſen, und die Moralität ſeiner Handlungen iſt eine bloße Unterordnung unter jene Geſetze. Der Verſtand regiert den Willen, und der Wille durch den Verſtand regiert iſt ein überlegender Wille (volonté reflechie). Der Wille iſt aber auf das wirkliche oder ſcheinbar Gute gerichtet. Der Menſch handelt nur in Hinſicht auf ſeine Glückſeligkeit, obgleich er ſich oft darin irrt.

Die Fähigkeit, wodurch er ſeine beſonderen Willensbeſtimmungen ausführt, iſt die Freyheit. Alle Handlungen des Menſchen, die von ſeinem überlegenden Willen ausgehen, können ihm zugerechnet werden, weil dieſer Wille ihm angehört, und er mit Kentniß deſſen handelt, was er thut. Die Imputation beſteht weſentlich in den natürlichen Folgen der Beobachtung oder der Uebertretung der Geſetze, der moraliſchen Vollkommenheit oder Unvollkommenheit, wie Gott jene Folgen im Univerſum angeordnet hat. Die göttliche Anordnung äußert ihre Wirkungen nicht immer auf unſerer Erde; die Tugend führt nicht immer zum Glücke, und das Laſter nicht immer zum Unglücke; allein da die Unſterblichkeit des Menſchen ſein Daſeyn in's Unendliche verlängert; ſo wird er das, was ihm in dieſer Zeit nicht zu Theile wurde, in einer anderen empfangen, und die göttliche Weltordnung wird ihr Recht behaupten. Die Thiere ſind keiner Moralität fähig, weil ſie nicht mit Vernunft begabt ſind. Sie haben einen Willen, und üben denſelben aus; aber er wird nicht bey ihnen durch Ver-

nunft regiert, ſondern lediglich durch das Empfindungsvermögen. Alle ihre Ideen ſind Empfindungen; ſie vergleichen dieſelben und urtheilen; aber zu abſtracten Ideen können ſie ſich nicht erheben. Da die Handlungen der Thiere keine moraliſche ſind, ſo können ſie ihnen auch nicht imputirt werden; und da ſie Geſetze, die ſie nicht kennen, weder beobachten noch übertreten mögen; ſo können ſie auch in Rückſicht jener Geſetze weder belohnt, noch beſtraft werden. Sind alſo auch die Thiere zu einem künftigen Zuſtande berufen, ſo würde dies doch gar nicht aus denſelben Gründen geſchehen, wie bey den Menſchen, weil ihre Natur und Verhältniſſe weſentlich von denen des Menſchen abweichen. Es folgt aber hieraus nicht, daß darum die Thiere auch nicht eines höhern Grades von Vollkommenheit und Glückſeligkeit fähig wären. Sie können vielleicht in der Folge Verſtand und Freyheit gewinnen, und dann eben ſo Verdienſt und Schuld erwerben, wie es itzt die Menſchen können.

Bey dem gemeinen Vorurtheile, ſagt Bonnet, welches die organiſirten Weſen alle zu einem ewigen Tode verdamt, verarmt das Univerſum. Es ſtürzt eine zahlloſe Menge empfindender Geſchöpfe für immer in den Abgrund des Nichts, die doch eines beträchtlichen Zuwachſes an Glückſeligkeit empfänglich waren, und indem ſie eine neue Erde wieder bevölkerten und verſchönerten, zur Verherrlichung ihres Schöpfers beygetragen haben würden.

Bonnet knüpft hieran Betrachtungen über die Zweckmäßigkeit des Organismus in der Natur, über merkwürdige Erſcheinungen der Reproduction, über die Hauptarten der organiſchen Präformation, über das Wachsthum organiſirter Körper, die ich hier nicht

weiter erörtern kann. Er bemüht ſich auch, ſeine Hypotheſe der Palingeneſie überhaupt noch von mehr Seiten theils weiter auszuführen, theils zu beſtätigen. Die Möglichkeit, uns durch das bloße Licht der Vernunft von der Gewißheit eines künftigen Zuſtandes zu überzeugen, ſucht er darin, ob unſre Sinne oder Werkzeuge uns im Gehirne eine Präorganiſation entdecken laſſen, die in offenbarer und directer Beziehung auf jenen Zuſtand ſteht; ob ſich der Keim eines neuen Körpers im Gehirne wahrnehmen laſſe? Dieſer Keim muß ſeiner Hypotheſe gemäß freylich da ſeyn; aber es läßt ſich annehmen, er ſey von ſo feiner Natur, daß er ſich dem Auge des Forſchers entziehe; und deßwegen kann aus der Nichtſichtbarkeit keinesweges auf die Nichtexiſtenz geſchloſſen werden. Wir wiſſen überhaupt nicht, was die menſchliche Seele an ſich, oder als reiner Geiſt, iſt; wir kennen ſie nur ein wenig durch die vornehmſten Wirkungen ihrer Verbindung mit dem Körper. Es iſt mehr der Menſch, welchen wir beobachten, als die menſchliche Seele. Aber wir deduciren mit Recht aus den wahrgenommenen Phänomenen des Menſchen die Exiſtenz einer geiſtigen Subſtanz, die mit der materiellen concurrirt, um jene Phänomene zu bewirken. Unſere ſinnliche Wahrnehmung ſo wenig als unſere Verſtandeserkentniß können uns alſo einen demonſtrativen Beweis von der Gewißheit eines künftigen Zuſtandes gewähren, der dem Menſchen bevorſtehe; einen Beweis nehmlich, der ſich aus der weſentlichen Natur des Menſchen ſelbſt führen ließe.

Wenn die Vernunft aus der Erwägung der Vollkommenheiten Gottes, beſonders der Gerechtigkeit und Güte desſelben, Folgerungen für einen künftigen Zuſtand des Menſchen ziehen will; ſo ſind denn doch die-

ſe Folgerungen nichts mehr als wahrſcheinlich. Denn die Vernunſt kann das ganze Syſtem des Univerſum's nicht durchſchauen, und es wäre möglich, daß dieſes Syſtem Urſachen enthielte, die der Fortdauer des Menſchen zuwiderliefen. Die Vernunſt kann auch nicht mit hinreichender Sicherheit einſehen, was eigentlich die Gerechtigkeit und Güte im höchſten Weſen ſind. Was inzwiſchen hier den Vernunſtbeweiſen an Evidenz abgeht, das, meynt Bonnet, werde erſetzt durch die Präſumtionen, welche die künftige Oekonomie der Thiere wahrſcheinlich machen. Umfaßt der Plan der göttlichen Weisheit die künftige Wiederherſtellung und Vervollkomnung ſogar eines Würmchens; warum ſollte er dieſe nicht für das Geſchöpf umfaſſen, das mit ſo großer Superiorität über alle Thiere herrſcht? Könten wir in die Tiefe des thieriſchen Gehirns hineinblicken, und hier genau die Elemente jenes neuen Körpers unterſcheiden, deſſen Möglichkeit wir ſo klar einſehen; könten wir in dieſem neuen Körper Manches entdecken, was uns gar nicht mit der gegenwärtigen Oekonomie des Thiers und der gegenwärtigen Beſchaffenheit unſers Globus in Verbindung zu ſeyn ſcheint; ſollten wir hieraus nicht auf die Gewißheit, oder zum mindeſten auf die höchſte Wahrſcheinlichkeit eines künftigen Zuſtandes des Thiers ſchließen können? Dieſer große Zuwachs der Wahrſcheinlichkeit aber in Hinſicht auf das Thier, wäre er nicht ein noch beträchtlicherer in Hinſicht auf den künftigen Zuſtand des Menſchen? Hiermit hätten wir alſo ohngefähr die moraliſche Gewißheit erreicht, die uns fehlte, und die wir wünſchten.

Aber leider kann auch itzt unſere intuitive Kentniß nicht ſo tief in das Innere der organiſchen Weſen ein=

eindringen. Um das Geheimniß zu enträthſeln, müßten wir nothwendig neue Organe, oder neue Fähigkeiten, bekommen. Wenn aber unſre anſchauende Erkentniß ſich auf eine ſolche Art veränderte, würden wir nicht mehr genau dieſelben Menſchen ſeyn, die wir itzt ſind; wir wären alsdenn Weſen höherer Art, und hörten auf, mit dem gegenwärtigen Zuſtande unſers Globus in Beziehung zu ſtehen. Konte alſo der Urheber unſers Weſens uns dieſe moraliſche Gewißheit, den großen Gegenſtand unſerer theuerſten Wünſche nicht geben, ohne unſere dermalige natürliche Conſtitution umzuändern? Sollte uns die höchſte Weisheit alle die Mittel verweigert haben, um uns ſelbſt zu belehren, was zu wiſſen für uns von ſo großem Intereſſe iſt?

Es läßt ſich wohl begreifen, warum Gott die Thiere ihre künftige Beſtimmung nicht erkennen ließ; ſie würden dann aufgehört haben, Thiere zu ſeyn, ſobald ſie dieſe Beſtimmung erkant, oder auch nur geahndet hätten; ſie würden Weſen von einer höheren Ordnung geworden ſeyn; anſtatt daß der Plan der göttlichen Weisheit es mit ſich brachte, daß es auf der Erde lebendige Geſchöpfe gab, die auf bloße Senſationen beſchränkt waren, und ſich nicht zu abſtracten Ideen erheben konten. Allein der Menſch als vernünftiges und der Moralität fähiges Weſen war gemacht, um ſeine Blicke noch über das Irdiſche zu erheben bis zu dem Weſen aller Weſen, und aus dieſer heiligen Quelle die höchſten Hoffnungen zu ſchöpfen. Sollte demnach die göttliche Weisheit der Schwäche ſeiner Vernunft nicht auf irgend eine Art haben zu Hülfe kommen können, oder zu Hülfe gekommen ſeyn, um ſeine ſehnlichſten Wünſche zu befriedigen?

Sollte ſie auf die ſterblichen Menſchen nicht einen Strahl des himliſchen Lichts haben fallen laſſen, der die höheren Intelligenzen erleuchtet? Hier macht Bonnet den Uebergang zum Chriſtenthume, ſofern dieſes als göttlich geoffenbarte Religion dem Menſchen diejenige Aufklärung über ſeine Natur, ſeinen Urſprung, ſeine Beſtimmung, und die Mittel, ſie zu erreichen, gewährt, welche die Vernunft vermißt. Er geht dabey von einem philoſophiſchen Beweiſe des Daſeyns Gottes aus, der aus dem gemeiniglich ſogenannten ontologiſchen und kosmologiſchen zuſammengeſetzt iſt, und entwickelt aus dem Begriffe von Gott, der durch jenen Beweis begründet wird, auch die göttlichen Eigenſchaften. Die weitere Philoſophie Bonnet's über das Chriſtenthum kann ich hier nicht verfolgen *).

Die

*) Die zur Philoſophie gehörigen Schriften Bonnet's ſind: Eſſai de Pſychologie, ou Conſiderations ſur les operations de l'ame, ſur l'habitude, et ſur l'education. Auxquelles on a ajouté des principes philoſophiques ſur la cauſe premiere et ſur ſon effet; à Londres 1755. 8. Deutſch: Karl Bonnet's pſychologiſcher Verſuch, als eine Einleitung zu ſeinen philoſophiſchen Schriften. Mit Anmerkungen von C. W. Dohm; Lemgo 1773. 8. — Eſſai analytique ſur les facultés de l'ame; ed. III; à Copenhague et à Geneve 1776. 2 Tomes. 8. Deutſch mit einigen Zuſätzen von Chr. Gottfr. Schütz; Bremen 1770; 2 Theile. 8. — Conſiderations ſur les corps organiſés, ou l'on traite de leur origine, de leur developpement, de leur reproduction &c.; à Geneve 1762. II Tomes. 8. Deutſch mit Zuſätzen von Joh. Aug. Ephraim Göze; Lemgo 1775. II Bände. 8. — Contemplations de la nature; à Amſterdam 1764; II Tomes. 8. Deutſch mit Zuſätzen aus der italiäniſchen Ueberſetzung des Spallanzani und eigenen Anmerkungen von Joh. Dan. Titius;

Die Philoſophie Bonnet's fand eine Zeitlang bey einem anſehnlichen Theile des gebildeten, beſonders franzöſiſchen und deutſchen, Publicum's großen Beyfall. Sie ſchien die richtige Mittelſtraße zu halten zwiſchen dem damals zur Mode werdenden Naturalismus oder Materialismus, und einem bigotten Aberglauben, als dem entgegengeſetzten Extreme. Sie ſchien die Anſprüche der philoſophirenden Vernunft und des Offenbarungsglaubens auf die ſchicklichſte Art mit einander zu vereinigen. Ihr Ton empfahl ſich durch Beſcheidenheit, durch die ruhigſte Mäßigung im Urtheile über entgegengeſetzte oder abweichende Vorſtellungsarten. Dazu kam die innige Verbindung, in welche Bonnet die Speculation mit der Erfahrung, hauptſächlich mit der Naturgeſchichte, ſetzte, das Neue und beym erſten Blicke Sinnreiche und Anwendbare ſeiner Hypotheſen über die Principien der Organiſation in der Natur, was, indem es eine theils ſcheinbare, theils wirkliche Belehrung gewährte, zugleich die Wißbegierde anzog und unterhielt.

Indeſſen iſt dieſer Beyfall, den man anfangs Bonnet's Syſteme und ſeinen Hypotheſen und Träumen zollte, nicht von langer Dauer geweſen. Gegen ſeinen Empirismus, was die Möglichkeit der Erkentniß betrifft; gegen ſeine Erklärung des Urſprungs der Senſationen und Vorſtellungen aus einer Erſchütterung der Gehirnfibren, und die hiervon wiederum abhän-

Titius; Zweyte Auflage. Leipzig 1772. 8. — Eine neuere Prachtausgabe von Bonnet's ſämtlichen Werken, mit Inbegriff der zur Naturgeſchichte gehörigen, unter dem Titel: Oeuvres d'hiſtoire naturelle et de philoſophie, iſt erſchienen zu Neufchatel 1779 in acht Quartbänden.

hängenden Erklärungen der Seelenfähigkeiten, z. B. des Gedächtniſſes, der Phantaſie, und der Ideenaſſociation, ſind ſo trifftige Gründe vorgebracht worden, daß die neuern Pſychologen ſie mit Recht als ſchlechthin verwerflich betrachten. Auch ſeine Hypotheſen über die Principien der Organiſation, ſeine präformirten Keime, die Einſchachtelung derſelben vom Anbeginne der Schöpfung, der unzerſtörbare Seelenkeim, auf welchem der ganze Bonnet'ſche Traum von der Palingeneſie beruht, haben ſich nicht behaupten können. Sie ſind durch das von Blumenbach u. A. aufgeſtellte Syſtem der Epigeneſis, durch die Reſultate der Kantiſchen Kritik der Urtheilskraft, und vollends durch die Schelling'ſche Naturphiloſophie gänzlich verdrängt worden.

* * *

Eh' ich in der Charakteriſtik der Franzöſiſchen Philoſophen, die gegen und um die Mitte des vorigen Jahrhunderts blühten, weiter fortſchreite, will ich einige hiſtoriſche Bemerkungen über das Verdienſt der Franzoſen um das Naturrecht und die Philoſophie der Geſetzgebung einſchalten. Die Franzoſen haben ſpäter, als die benachbarten Nationen angefangen, beyde Diſciplinen zu bearbeiten, woran wahrſcheinlich ihre monarchiſche Verfaſſung ſchuld war; denn die politiſchen Schriften des Bodin und La Boetie, die in den Zeiten der Ligue erſchienen, waren nur vorübergehende Meteore, die ohne alle Folgen für die Denkart des Publicum's über ſeine Rechte und politiſchen Verhältniſſe blieben. Die Streitigkeiten der Parlamenter mit der königl. Gewalt, vornehmlich ſeitdem ſich dieſe gegen die Mitte des ſechs-

zehnten Jahrhunderts durch eine Reihe großer Statsmänner, die das Ruder führten, und die Monarchie begründeten, völlig conſolidirt hatte, äußerten auf die Rechtstheorie faſt gar keinen Einfluß. Auch verriethen dieſe Streitigkeiten je mehr und mehr das Uebergewicht der Könige und der Großen, und die Unterdrückung der Stände und des Volks. Eine ſehr wachſame Cenſurpolizey kam dazu, um alle und jede Unternehmungen kühner Köpfe, das Volk über ſeine Rechte aufzuklären, entweder in der Geburt zu erſticken, oder doch ihre Wirkſamkeit zu verhindern und zu vereiteln. In dem jüngſt verfloſſenen Jahrhunderte hat es zwar durchaus nicht an Winken über die Ungerechtigkeit und Verderbtheit der Deſpotie in Frankreich gefehlt, welche die talentvollſten Schriftſteller in ihren Werken anbrachten; ſie erlaubten ſich beyläufig und im Einzelnen ſogar heftige und leidenſchaftliche Angriffe; aber gerade weil dieſe Angriffe nur indirecte und beyläufige waren; ſo las man ſie, ließ ihnen im Privaturtheile als ſehr wahren und treffenden Bemerkungen Gerechtigkeit wiederfahren, und vergaß ſie den nächſten Augenblick, nachdem man ſie geleſen hatte. Erſt mußte der Misbrauch der königlichen Gewalt unter Ludwig XV auf's höchſte ſteigen, und der große Haufen den Druck ſchmerzlicher fühlen, unter welchem er ſchmachtete, ehe das Volk zu der Revolution reif wurde, von der wir die Zeugen geweſen ſind, und die freylich unter vielen guten und ſchlimmen Wirkungen auch die gute gehabt hat, daß die Philoſophie des Rechts in Frankreich in unſern Tagen ſehr viel an Aufklärung gewonnen hat.

Für die Philoſophie der poſitiven Geſetzgebung hat inzwiſchen Frankreich auch unter ſeinen ältern

Schrift-

Schriftſtellern einen claſſiſchen aufzuweiſen, ob er gleich ebenfalls erſt in der goldenen Periode der Franzöſiſchen Literatur lebte. Dieſer iſt Montesquieu, der Verfaſſer des berühmten Werks vom Geiſte der Geſetze. Auch dieſer würde ſchwerlich der Verfolgung und Unterdrückung des Hofs entgangen ſeyn, deſſen Abneigung er ſich ſchon vorher, ehe er jenes Werk herausgab, durch eine muthvolle Vertheidigung der Rechte der Parlamenter zugezogen hatte, wenn ihn nicht ſelbſt das Amt, das er bekleidete, ſein reſpectabler perſönlicher Charakter, und der Inhalt ſeines Werks, gegen das auch die giftigſte Verleumdung ihre Pfeile vergeblich richtete, geſchützt hätten. Montesquieu ſtudirte die neueren Statsverfaſſungen und ihre Geſetze eben ſo, wie Ariſtoteles die des Alterthums ſtudirt hatte; und was daher die Politik des letztern in Beziehung auf das Alterthum iſt, das iſt das Werk jenes in Beziehung auf die neuern Völker. Nur hatte der franzöſiſche Philoſoph manche beträchtliche Vortheile vor dem griechiſchen voraus. Die Geſchichte, welche dieſer um Rath fragen konte, war zu ſeiner Zeit noch ſehr wenig cultivirt, und bezog ſich faſt einzig auf die griechiſchen Staten; denn was Ariſtoteles von der Geſchichte der morgenländiſchen Völker wußte, war fragmentariſch, und beſtand in allgemeinen Datis. Von der monarchiſchen Gattung der Statsverfaſſungen kannte Ariſtoteles, außer der orientaliſchen Deſpotie, nur wenige Arten, und die republicaniſchen Formen, die er freylich in großer Mannichfaltigkeit, und mit den verſchiedenſten ſucceſſiven Veränderungen, wie eine bunte Gruppe, vor ſich hatte, konte er doch nur in ihren Wirkungen auf einzelne Communen oder kleine Völkerſchaften beurtheilen, nicht aber in ihren Wirkungen auf große Nationen, die

aus mehreren Millionen Menſchen beſtehen. Gewiſſe Eigenheiten, welche die Statsverfaſſungen der neuern Völker haben, z. B. ſtehende Heere, eine Geiſtlichkeit von einem ganz andern Charakter, als die Prieſter der alten Welt, waren dem Ariſtoteles durchaus fremde; dagegen er wiederum bey ſeinen Republiken auf die eingeführte Sclaverey rechnen konte, die in den neuern Staten, welche für die heutigen Politiker vorzüglich in Anſchlag kommen, weggefallen iſt; denn die Leibeigenſchaft bey den Neuern iſt doch nicht ganz das, was die Sclaverey bey den Alten war, und was die Negerſclaverey noch gegenwärtig iſt. Welch eine reichhaltigere lehrreiche Geſchichte hatte dagegen Montesquieu vor ſich, ſobald es ihm darauf ankam, von ihr zu lernen, was gewiſſe politiſche Einrichtungen und Geſetze für Nutzen oder Schaden im Ganzen und im Einzelnen nach ſich gezogen haben, wenn man nur allein die Geſchichte der Römer erwägt, und vollends die Geſchichte der neuern Staten, die ſich nach der Völkerwanderung in Europa bildeten! Welch eine ungleich größere und mannichfaltigere Menge von Statsformen, namentlich von Arten der Monarchie, bot ſich ihm dar, um überhaupt ein richtigeres Urtheil über den Werth des Monarchismus in Vergleichung mit dem Republicanismus fällen zu können! Hatte Ariſtoteles die Wirkungen republicaniſcher Statsformen nur im Kleinen und unter viel einfacheren Bedingungen beobachten können; ſo konte ſie Montesquieu im Großen, und unter viel complicirtern Bedingungen und Umſtänden beobachten, und danach ſeine politiſchen Reſultate modificiren. Es iſt daher nicht zu verwundern, daß Montesquieu's Geiſt der Geſetze ein für die neuern Völker unverhältnißmäßig fruchtbarers und inter-

intereſſanteres Werk geworden iſt, als es die Politik des Ariſtoteles ſeyn und werden konte. Was hierbey dem Montesquieu vorzüglich zum Ruhme gereicht, iſt die weiſe Sparſamkeit und Zweckmäßigkeit, womit er die allgemein wichtigeren Statseinrichtungen und Geſetze aus dem unermeßlichen Chaos derſelben, welches die Geſchichte der Völker darſtellt, hervorhob; der richtige unbefangene Blick, womit er ſie würdigt; und die kurze und gleichwohl deutliche Präciſion, womit er ſeine Reſultate ausdrückt, erläutert und beweiſt. Das Werk des Montesquieu iſt ein Text, der zu weitläuftigen Commentaren Stoff enthält, und doch, um verſtanden und benutzt zu werden, keines Commentars bedarf. Daß nicht alle Reſultate und Maximen Montesquieu's gegründet oder anwendbar ſind; daß er auch in dieſem und jenem Urtheile den Fehler der Einſeitigkeit nicht vermied und vermeiden konte, kann ihm nicht zum Vorwurfe gereichen. Die größte Vorliebe ſcheint er für eine vermiſchte Statsverfaſſung gehabt zu haben, und daher hielt er unter den neueren die Engliſche Conſtitution für die verhältnißmäßig beſte, obgleich er auch Mehreres an ihr zu tadeln fand, wie es denn wirklich zu tadeln iſt. Dieſer günſtigen Meynung Montesquieu's von der Brittiſchen Verfaſſung iſt hauptſächlich die allgemeine Achtung zuzuſchreiben, welche dieſelbe in Europa, ſelbſt in ihrer gegenwärtigen Verderbtheit hat. Uebrigens iſt Montesquieu nächſt dem Ariſtoteles als der Schöpfer der Philoſophie des poſitiven Rechts anzuſehen. Die Bahn, welche er ſo glücklich gebrochen hat, iſt nach ihm von vielen andern mit größerm oder geringerem Erfolge betreten worden. Aber noch keiner ſeiner Nachfolger hat ſeinen Ruhm ver-

dunkeln, oder das Studium ſeines Werks für den philoſophiſchen Rechtsgelehrten und Statsmann entbehrlich machen können *).

Auſſer Montesquieu ſind um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts noch drey andere franzöſiſche Schriftſteller, Joh. Jac. Burlamaqui, de Vattel, und de Real durch ihre Bearbeitung des Stats- und Völkerrechts nach allgemeinen naturrechtlichen Principien berühmt geworden.

Der erſte war ein Genfer von Geburt, lebte auch daſelbſt als Profeſſor der Rechte, und nachdem er wegen ſchwächlicher Geſundheit dieſes Amt niedergelegt, ward er Mitglied des innern Raths dieſer Republik. Er ſtarb im J. 1748. Von ihm iſt das erſte franzöſiſche eigentliche Compendium des Natur- und Völkerrechts, dem er hernach auch noch einen Entwurf des Statsrechts (droit politique) beyfügte. Beyde Werke ſind nach dem Tode des Verfaſſers anſehnlich vermehrt von de Felice in acht Theilen herausgegeben worden **).

Der zweyte, Emmerich de Vattel, war aus dem Fürſtenthume Neufchatel gebürtig, und ſtudirte zu Baſel Theologie und Philoſophie. Im J. 1746

*) Oeuvres de Mr. *de Monteſquieu;* à Amſterdam 1769. VII T. 8. Von dem Werke de l'eſprit des loix hat man mehr einzelne Ausgaben. Eine deutſche Ueberſetzung iſt erſchienen zu Frankf. und Leipzig 1753. III B. 8.

**) Principes du droit de la nature et des gens. Par Mr. *J. L. Burlamaqui.* Avec la ſuite du droit de la nature, qui n'avoit point encore paru. Par Mr. *de Felice;* à Yverdon 1766. 67. V. T. 8.

1746 ward er Legationsrath zu Dresden, lebte eine Zeitlang als Churſächſiſcher Miniſter zu Bern, ward aber 1758 nach Dresden zurückgerufen, und mit dem Titel von Geheimen Rath bey der geheimen Canzley zu Dresden angeſtellt. Er ſtarb im J. 1767. Sein Droit des gens hat ſich bey den neuern Statsmännern großes Anſehn erworben. Es iſt aber in der Hauptſache nichts weiter, als eine Umarbeitung des größern Wolfſchen Werks über das Völkerrecht, und eine Einkleidung desſelben in eine leichtere gefälligere Form. Selbſt der Ordnung des Wolfſchen Syſtems iſt Vattel auf's genaueſte treu geblieben. Auch die Hauptideen Wolf's hat er beybehalten, ausgenommen die Hypotheſe von der allgemeinen Völkerrepublik (civitas gentium maxima), welche jener als Fundament des Völkerrechts betrachtete, und die Vattel mit Recht beſtreitet und verwirft, und auch einige andere einzelne Meynungen, worin der letztere von ſeinem Vorgänger abweicht.

Es iſt alſo nicht ſowohl Verdienſt um die Materie, was das Vattelſche Werk bey den Statsmännern empfohlen, und das Wolfſche verdrängt hat; ſondern lediglich die Form. Als Fehler ſind Wolf'en ſowohl als auch noch Vattel'n vorzuwerfen die Verwirrung des Völkerrechts mit dem Statsrechte, Mangel an Gründlichkeit bey mehrern wichtigen Puncten, gänzliche Uebergehung anderer, die bey den Streitigkeiten der Völker in Frage kommen. Auch hat ſich Vattel faſt allein auf die allgemeinen Regeln eingeſchränkt, ohne ihre Anwendung durch Beyſpiele aus der Geſchichte zu erläutern oder zu beſtätigen. Freylich komt leider die Völkerrechtstheorie bey den Streitigkeiten der Nationen nicht ſo ſehr in

Anſchlag, als die größere Macht. Das Völkerrecht iſt nur eine Satire auf die Geſchichte, oder vielmehr die Geſchichte iſt eine Satire auf das Völkerrecht. Die Machthaber berufen ſich oft nur auf das Völkerrecht, ſo lange es mit ihrem Intereſſe zuſammenſtimt, und treten es ohne Bedenken mit Füßen, wo es ihrer Eigenſucht zuwider läuft. Inzwiſchen kann doch darum dem Völkerrechte, wie dem Naturrechte überhaupt, nicht aller Werth für die Nationalverhältniſſe und die praktiſche Leitung derſelben abgeſprochen werden. Es dient wenigſtens zur Beurtheilung des gegenſeitigen Verfahrens der Völker für die Cabinetter, die nicht unmittelbar bey den Angelegenheiten anderer Nationen intereſſirt ſind, und alſo als Vermittler auftreten können. Es bildet überhaupt eine öffentliche Meynung, welche auch die mächtigſten Regenten ſcheuen, und durch die ſie oft von Gewaltthätigkeiten zurückgehalten werden, welche ſie ſich ſonſt ohne Bedenken erlauben würden. In dieſer Hinſicht hat auch die Völkerrechtstheorie den gerechteſten Anſpruch auf die ſorgfältigſte Bearbeitung, und die Mängel und Fehler derſelben müſſen um ſo mehr gerügt und verbeſſert werden, je bedeutender die Wirkungen derſelben ſeyn können *).

Der

*) Le Droit des gens, où principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des nations et des Souverains. Par Mr. *de Vattel;* à Londres 1758; II T. 4. Deutſch: Leipzig 1759. II B. 8. — Queſtions de droit naturel et obſervations ſur le Traité du droit de la nature de Mr. le Baron *de Wolf*. Par Mr. *de Vattel;* à Berne 1762. 8. Deutſch: Mitau und Leipzig 1771. 8.

Der dritte, Gaſpard de Real, Königlicher Rath, gab im J. 1758 ein Werk über die geſamte Statswiſſenſchaft in acht Theilen heraus, deſſen Brauchbarkeit nicht bekant genug iſt *). Es hat den Titel: La Science du gouvernement. Der erſte Theil enthält einen allgemeinen Grundriß der Statskunſt; der zweyte eine Charakteriſtik der verſchiedenen Europäiſchen Statsverfaſſungen; der dritte entwickelt die allgemeinen Principien des Naturrechts; der vierte das allgemeine Statsrecht; der fünfte das Völkerrecht; der ſechste die Politik; der ſiebente das kanoniſche Recht; und im achten iſt eine Notiz der vornehmſten zur Statswiſſenſchaft gehörigen Schriften mitgetheilt. Die Bearbeitung der Materien iſt ungleich zweckmäßiger und praktiſcher, als in den Burlamaquiſchen und Vattelſchen Werken, obgleich einzelne Theile beſſer gerathen ſind, als andere. So iſt z. B. der Theil, welcher die Statiſtik betrifft, bey der Vervollkomnung dieſer Wiſſenſchaft in den neueren Zeiten, und bey der Veränderlichkeit ihrer Gegenſtände, itzt nicht mehr zu brauchen. Auch muß man nicht vergeſſen, daß das ganze Werk des de Real im Geſichtspuncte und mit der Vorliebe eines Franzoſen für ſein Vaterland geſchrieben iſt.

Es würde eine zu große Weitläuftigkeit erfodern, wenn ich hier die neuern Franzöſiſchen Bearbeiter des Naturrechts, und der poſitiven Rechtsphiloſophie, deren Zahl durch die Revolution ſo groß geworden iſt, auch nur im Allgemeinen charakteriſiren wollte.

Unter

*) La Science du gouvernement. Par Mr. *de Real.* Ouvrage de morale, de droit, et de politique &c. à Paris 1762-1764; VIII T. 4. Deutſch: Frankfurt und Leipzig 1762-67. VI Theile. 8.

Unter den Schriftſtellern vor der Revolution iſt Linguet noch einer der merkwürdigſten. Von den Werken mehrer unter denen, die ſich während der Revolution ausgezeichnet haben, haben wir eine ſcharfſinnige und lehrreiche Kritik von Rehberg erhalten *). Auch die franzöſiſchen Schriftſteller über die Statswiſſenſchaft muß ich hier übergehen, da ihre Unterſuchung größtentheils mit der neueren franzöſiſchen Statsverfaſſung und Statsverwaltung, und der Geſchichte Frankreichs in zu enger Verbindung ſtehen, als daß ſie ohne ausführliche Erläuterungen dieſer verſtändlich werden könten.

Zwanzigſter Abſchnitt.

Geſchichte der neuern Philoſophie in Frankreich während des achtzehnten Jahrhunderts. Fortſetzung.

Gegen die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts bildete ſich eine Reihe Franzöſiſcher Philoſophen, die durch ihr Genie und ihre Werke nicht bloß in Beziehung auf das Franzöſiſche Publicum, ſondern auch durch den entſcheidenden Einfluß für die Geſchichte merkwürdig geworden ſind, welchen ſie auf die Literatur

*) A. W. Rehberg's Unterſuchungen über die franzöſiſche Revolution nebſt kritiſchen Nachrichten von den merkwürdigſten Schriften, welche darüber in Frankreich erſchienen ſind; Hannover 1793. II Theile. 8.

ratur überhaupt und die Philoſophie insbeſondre auch in Deutſchland gehabt haben. Friedrich der Große, in der Franzöſiſchen Literatur von den frühſten Jahren an erzogen, und in reiferm Alter einer ihrer vertrauteſten Kenner, gewann, bey dem damaligen Zuſtande der Wiſſenſchaften und des Geſchmacks in Deutſchland, eine herſchende Vorliebe für dieſelbe, die ihn auch nicht verließ, nachdem der Genius der Deutſchen durch originales Verdienſt ſich die gerechteſten Anſprüche auf ſeine Achtung erworben hatte. Er verſammelte die beſten Köpfe und Schriftſteller Frankreichs an ſeinem Hofe, unterhielt ſie auf die ehrenvolleſte Weiſe, und lebte mit ihnen, wie mit Günſtlingen und Freunden. Mit mehrern derſelben theilte er nicht bloß ſeine Muße, um ſich in ihrem Umgange zu erheitern und zu zerſtreuen; ſondern er arbeitete auch mit ihnen gemeinſchaftlich, übergab ihnen ſeine eigenen Werke zur Prüfung und letzten Feile, und kritiſirte wiederum ſeinerſeits die ihrigen. Die Akademie der Wiſſenſchaften in Berlin, deren Stifter und erſter Präſident Leibniz von der Franzöſiſchen Literatur eine ſehr hohe Meynung hegte, und daher auch die Aufnahme der ausgezeichnetſten Franzöſiſchen Gelehrten zu Mitgliedern gleich anfangs ſehr begünſtigte, beſtand unter Friedrich's Regierung größtentheils aus ſolchen, und war mehr als eine Franzöſiſche Akademie in einer der erſten Reſidenzſtädte Deutſchlands, wie als ein deutſches literariſches Inſtitut zu betrachten. Dem ſchimmernden Beyſpiele des großen Königs ahmten mehrere deutſche Fürſten nach; man ſtudirte, ehrte, bewunderte an ihren Höfen die franzöſiſche Literatur und ihre vornehmſten Herolde; auf welche die Achtung und Freundſchaft, die der gefeyerte Held für dieſe äußerte, ein noch glän-

glänzenderes Licht warf; während man auf die deutſche Muſe herabſah, und ſie als eine Barbarinn verachtete, oder als Pedantinn verlachte. In der That iſt aber auch nicht zu leugnen, daß Frankreich gerade in dieſer Epoche Urſache hatte, ſich ſeiner Schriftſteller zu rühmen.

Bey der Charakteriſtik derſelben kann ich mich hier nicht darauf einlaſſen, was jene Schriftſteller als Dichter, oder in andern wiſſenſchaftlichen Feldern, leiſteten. Für mich kommen ſie nur in Betrachtung, ſoferne ſie die Philoſophie bearbeiteten, und auf den Zuſtand dieſer ſowohl in ihrem Vaterlande, als in Deutſchland, einwirkten. Ueberhaupt ſind ſie wichtiger für die Form und Darſtellung, welche die Philoſophie durch ſie erhielt, als für die Cultur und Aufhellung ihrer Gegenſtände. In die Tiefen der Metaphyſik verlor ſich faſt keiner von ihnen ſo, daß in Anſehung der philoſophiſchen Principien ihm etwas zu verdanken wäre, wenn man anders nicht die Verwerfung und Verhöhnung aller Metaphyſik, die den Witz einiger beſchäfftigte, dahin rechnen will.

Einer der erſten, gutmüthigſten und geliebteſten Günſtlinge Friedrich's war der Markis d'Argens. Am berühmteſten iſt er geworden durch ſeine philoſophie du bon Sens *), ein Werk, das in der Zeit,

*) La Philoſophie du bon Sens, ou Reflexions philoſophiques ſur l'incertitude des connaiſſances humaines. A l'uſage des Cavaliers et du beau Sexe. *Huitieme edition*, corrigée, augmentée de deux diſſertations morales, ſur les douceurs de la Societé; et ſur la vie heureuſe; de pluſieurs nouvelles notes; et d'un examen critique des remarques de Mr. l'Abbé *d'Olivet*, de

Zeit, da es zuerſt erſchien, wie die vielen Auflagen deſſelben beweiſen, hauptſächlich in Deutſchland, das Lieblingsbuch der vornehmern und gebildetern Stände war, für die es auch nach der Abſicht des Verfaſſers ſelbſt geeignet ſeyn ſollte. D'Argens wollte ein Philoſoph nicht für die Schule, ſondern für die Welt und das wirkliche Leben ſeyn, und den Contraſt, auf welchen er zuerſt lebhaft aufmerkſam machte, zwiſchen dem, was die Philoſophie für das menſchliche Leben ſeyn ſollte, und dem, was die Philoſophie der Schule wirklich war, mußte allerdings für ihn einnehmen, ſo wenig auch ſein Werk in Hinſicht auf den Zweck, welchen es hatte, den ſtrengern Forſcher und Prüfer befriedigen konte. Er wirft den Philoſophen der Schule, wobey er wohl namentlich die Deutſchen am meiſten im Auge hatte, Mangel an Brauchbarkeit ihrer Unterſuchungen, an gefälliger Anordnung, an geſchmackvoller Einkleidung vor; und daher rühre es, daß ihre Bemühungen zur Aufklärung und Veredlung des großen Publicums nichts beytrügen, und der Werth derſelben, welchen ſie in wiſſenſchaftlichem Betrachte etwa hätten, gänzlich überſehen und verkant würde.

"Die Gelehrten," ſagt er, "beklagen ſich bitter über die Denkart ihrer Zeitgenoſſen, die nichts als Romane und Bagatellen läſen, und dagegen die Schriften jener verſchmähten. Aber ſie haben großes Unrecht. Das Publicum lieſt mit Begierde und Nutzen die Werke eines Bayle, eines Leibniz, eines Locke u. a. Es hat alſo Sinn für echtes lite-

de l'Academie Françoiſe ſur la Theologie des philoſophes grecs. Par Mr. le Marquis *d'Argens*. Tomes II. A Dresde 1754. 8.

literariſches und philoſophiſches Verdienſt. Auch die Schriften jener würden von ihm mit Intereſſe geleſen werden, wenn ſie ihre Gelehrſamkeit und Philoſophie ſo anzuwenden verſtanden hätten, wie die eben genannten großen Männer. Eine lächerliche Einbildung iſt es, welche die Schulgelehrten haben, daß unter den Weltleuten ſich nicht eine große Zahl befinde, die ſehr gründliche Studien getrieben haben, und ſehr viele Kentniſſe beſitzen. Wenn die Herrn Doctoren in us nur mit den Cavalieren der Höfe, den Offizieren, und ſelbſt den Damen in den höhern Ständen ein wenig genauer bekant wären; ſo würden ſie bald von ihren Vorurtheilen zurückkommen. Daraus aber, daß Jemand ſeinen Geiſt cultivirt und mit Kentniſſen bereichert, ſeinen Geſchmack verfeinert hat, folgt keinesweges für ihn eine Verbindlichkeit, ſich durch die Lectüre eines grundgelehrten Werks Ermüdung und Langeweile zu verurſachen, deſſen Inhalt unnützer Kram und leere Spitzfindigkeiten ſind." Wie es oft geht, d'Argens ſprach hier in ſeiner Epoche, im Verhältniſſe zur damaligen deutſchen Literatur, ein wahres Wort, das ſelbſt noch in unſern Zeiten nicht zu vergeſſen iſt. Aber er übertrieb es, und indem er dem gelehrten Pedantismus ein Ende machen wollte, empfahl er eine Seichtigkeit der Philoſophie und der wiſſenſchaftlichen Studien, die nicht minder verderblich war.

Die von ihm befolgte Methode, eine Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes zu begründen und in das Publicum einzuführen, iſt im Weſentlichen von den Pyrrhoniern entlehnt; nur mit dem Unterſchiede, daß ſie nicht die Bündigkeit und Strenge hat, mit welcher die Pyrrhonier ſie brauchten, und

in näherer Beziehung auf die Beſchaffenheit der neueren Literatur, Cultur, und des geſellſchaftlichen Lebens ſteht. Als die einzigen Quellen und Führer der Erkentniß nimt er bloß die Sinne an; von Principien des Verſtandes a priori will er gar nichts wiſſen; und er eifert insbeſondre auch gegen den philoſophiſchen Dogmatismus des Ariſtoteles, Des Cartes, Malebranche, obwohl er von ihrem philoſophiſchen Genie und ihren Werken mit Hochachtung urtheilt. Weil aber die Sinne triegen, und die Reſultate der ſinnlichen Wahrnehmungen der Menſchen ſo verſchieden und einander widerſtreitend ſind; ſo folgert er hieraus die Ungewißheit der menſchlichen Einſicht überhaupt. Für die Wiſſenſchaften, in welchen man noch die meiſte Gewißheit antrifft, und wo ſich wenigſtens die Irrthümer am leichteſten und ſicherſten entdecken laſſen, erklärt er die Mathematik, einen großen Theil der Aſtronomie, und die Experimentalphyſik. Hingegen ſucht er vornehmlich die Ungewißheit der Geſchichte, der Logik, der rationalen Phyſik und Metaphyſik, und der Aſtrologie in einzelnen Abſchnitten darzuthun; bringt aber keine neue Argumente vor, deren ſich nicht ſchon die ältern Skeptiker und die Pyrrhoniſten bedient hätten. Der Logik ſpricht er nicht allen Werth ab; aber er fodert, daß man ſie nur auf wenige einfache Gründe und Regeln zurückführen, und alle überflüſſige Subtilitäten, wohin er die Syllogiſtik mit ihrer ganzen barbariſchen Terminologie zählt, von ihr abſcheiden ſolle, durch welche ſie zu einem trockenen abſchreckenden Studium würde, und ſtatt den Verſtand zum richtigen Denken anzuleiten und zu gewöhnen, ihn vielmehr verwirre, und die Menſchen zu ſophiſtiſchen Schwätzern mache.

Viel

Viel Gutes enthält das Werk des d'Argens über die Anmaßung und den Dünkel der Gelehrten, deſſen Unrechtmäßigkeit und Unanſtändigkeit er auch aus wiſſenſchaftlichen Gründen beſtreitet. Inzwiſchen iſt er ſelbſt in den Fehler verfallen, den er an den Gelehrten tadelt. Er wollte die Gelehrſamkeit à la portée de tout le monde darſtellen, ſich dabey ſelbſt als einen Gelehrten zeigen, der aber Geiſt und Geſchmack habe, und kramte darüber mehr Gelehrſamkeit aus, als für ſeine Cavaliere und Damen dienlich war. D'Argens empfahl ſich übrigens auch dadurch, daß er nicht bloß die Moral unangefochten ließ, ſondern auch die poſitive Religion und ihre Autorität durch ſeine Art zu philoſophiren unterſtützen wollte. Unter den Günſtlingen Friedrich's und den damaligen franzöſiſchen Philoſophen überhaupt war d'Argens vielleicht der einzige, der noch mit Aufrichtigkeit dem katholiſchen Kirchenglauben ſich ergeben hatte; anſtatt daß die übrigen es ſich recht zur ernſtlichen Angelegenheit machten, dieſen katholiſchen Kirchenglauben herabzuwürdigen, ihn von einer lächerlichen oder verächtlichen Seite zu ſchildern, und dagegen den Deismus oder den entſchiedenſten Naturalismus anzupreiſen.

Ein großes aber ſehr vorübergehendes Aufſehen, am meiſten in Deutſchland, erregte ein anderer Günſtling Friedrich's des Großen, la Mettrie. Sein vornehmſtes Beſtreben, und auch die Tendenz aller ſeiner Schriften *), zielten dahin ab, den Naturalismus als das einzig wahre philoſophiſche Syſtem geltend zu machen. Die Grundlage ſeiner Vorſtellungsart war vom

*) Oeuvres philoſophiques de Mr. *de la Mettrie*; London 1751. 4.

vom Epikur erborgt. Er hat nur die Epikuriſche Lehre durch manche Data aus der neueren Naturkunde aufgeſtutzt, und ſie in eine moderne gefälligere Form gebracht. Unter ſeinen Schriften findet ſich auch eine beſondere Erörterung des Epikuriſchen Syſtems, die aber der Charakteriſtik eben dieſes Syſtems in den Werken des Gaſſendi an hiſtoriſcher und philoſophiſcher Richtigkeit und Vollſtändigkeit weit nachſteht, und eine Parallele deſſelben mit andern Syſtemen.

Am bekannteſten iſt la Mettrie geworden als Verfechter des pſychologiſchen Materialismus. In drey Abhandlungen: L'homme machine, Traité de l'ame, und L'homme plante ſuchte er die Nichtexiſtenz einer geiſtigen Seele, und die abſolute Identität der ſo genannten Seele mit dem Körper und der Organiſation deſſelben, zu beweiſen. Seine Gründe laufen meiſtens darauf hinaus, daß die Seele in allen ihren Aeußerungen vom Körper abhängig ſey, und ſich alſo die Selbſtſtändigkeit und abſolute Wirkſamkeit jener gar nicht darthun laſſe. Beym erſten Blicke iſt das Räſonnement des la Mettrie ſehr täuſchend und einnehmend. Jene Broſchüren gehörten daher bey ihrer erſten Erſcheinung ebenfalls zu den Lieblingsſchriften für eine gewiſſe Claſſe des Publicum's, unter andern für die Offizire der Preußiſchen Armee im ſiebenjährigen Kriege; und ſelbſt der große Friedrich ſcheint, zum mindeſten eine Zeitlang, vielleicht durch Mitwirkung des la Mettrie, dem Materialismus angehangen zu haben. Bey ſtrengerer Prüfung aber beweiſen la Mettrie's Argumente nicht mehr und nicht weniger, als daß der Körper in dem gegenwärtigen empiriſchen Leben ein unentbehrliches Organ der Seele ſey; die Thätigkeit der

letzte-

letzteren alſo durch jenen beſtimmt und modificirt werde; allein den Materialismus beweiſen ſie nicht. Gegen la Mettrie erſchien eine Schrift von Luzac: L'homme plus que machine, die aus der gemeinen Denkart ohne wahre philoſophiſche Gründlichkeit argumentirt. Den la Mettrie kann man übrigens mit Recht einen Atheiſten nennen. Seine Grundſätze waren zugleich für die Moral und Religion höchſt verderblich.

Als Philoſoph, wiewohl noch ungleich mehr als Mathematiker und Phyſiker, zeichnete ſich auch unter Friedrich's Lieblingen de Maupertuis aus, Präſident der Akademie der Wiſſenſchaften in Berlin. Seine Werke ſind größtentheils mathematiſchen und phyſikaliſchen Inhalts. Im philoſophiſchen Fache verdienen nur zwey Schriften von ihm erwähnt zu werden, die auch einzeln gedruckt ſind: Eſſai de Cosmologie und Eſſai de philoſophie morale *).

In der erſteren unterſcheidet Maupertuis zwey Hauptpartheyen der Metaphyſiker ſeiner Zeit. Die eine glaubte an eine bloß materielle Naturordnung, und ſchloß jedes intelligente Princip von der Natur aus. Zum mindeſten verlangte ſie, daß man zur Erklärung der Naturphänomene niemals zu dieſem Principe ſeine Zuflucht nehme, und die Finalurſachen gänzlich verbanne. Die andere berief ſich unaufhörlich auf dieſe Finalurſachen, entdeckte überall in

*) Oeuvres de Mr. *de Maupertuis.* Nouvelle edition corrigée et augmentée. Tomes IV. à Lyon 1756. 8. Der Eſſai de Cosmologie ſteht im erſten Bande. Es erſchien beſonders zu Berlin 1750. 8. und in einer deutſchen Ueberſetzung ebendaſelbſt 1751.

in der Natur Abſichten des Schöpfers, und wollte dieſe Abſichten auch in den kleinſten und geringfügigſten Phänomenen errathen. Der erſteren Partey zufolge kann das Univerſum ganz ohne die Gottheit beſtehen. Die größten Wunder ſogar, welche man in demſelben wahrnimmt, beweiſen die Nothwendigkeit der Gottheit nicht. Nach der anderen Partey ſind umgekehrt die unbedeutendſten Dinge im Univerſum eben ſo viel Demonſtrationen des Daſeyns Gottes. Die göttliche Allmacht, Weisheit und Güte ſind gleichſam abgebildet auf den Flügeln der Schmetterlinge und in den Geweben der Spinnen. Beyde Parteyen führten mit einander den lebhafteſten Streit, nur mit ungleichen Waffen. Die erſte Partey focht bloß mit philoſophiſchen Gründen, und war im Ganzen tolerant; die andere aber focht mit kirchlichen Waffen (des armes ſacrées), und ſuchte diejenigen verhaßt zu machen, und als gefährliche Menſchen zu verſchreyen, die ſich nicht von ihr überzeugen laſſen wollten.

Maupertuis trat zwiſchen beyde Parteyen in die Mitte. Er eiferte ſehr bitter gegen den Misbrauch der Teleologie, die er für ein Hirngeſpinſt erklärte. Das Syſtem der Natur als Ganzes genommen iſt völlig hinreichend, uns von der Exiſtenz eines unendlich mächtigen und weiſen Weſens als Urhebers und Regierers derſelben zu belehren. Wenn man ſich aber, wie mehrere Philoſophen gethan haben, bloß an einzelnen Dingen und Theilen des Weltalls hält; ſo wird man eingeſtehen müſſen, daß die Argumente, welche die Philoſophen von dieſen erborgen, die Stärke nicht haben, die ſie ihnen beymeſſen. Es giebt des Guten und des Schönen in der Welt genug, um

die

die ſchaffende Hand der Gottheit darin zu erkennen; aber nicht jedes Ding einzeln und an und für ſich iſt gut oder ſchön genug, um jene göttlich ſchaffende Hand nicht darin zu verkennen. Maupertuis führt mehrere Raiſonnements der unweiſen teleologiſchen Bewunderer der Natur an, die der Atheiſt eben ſo gut benutzen könte, wie ſie. Die göttlichen Abſichten, die man in den einzelnen Naturdingen findet, werden oft in dieſelben hineingeträumt, und es iſt eine läppiſche Beſchäfftigung, dergleichen darin aufzuſuchen. Der Zufall kann eben ſo gut eine Menge Geſchöpfe hervorbringen, die ſehr zweckmäßig ſcheinen; und ſo könte er auch wohl beym Urſprunge der Welt die Mannichfaltigkeit der Naturdinge gebildet haben, von welchen ſich nur diejenigen erhielten, die ſo gebaut waren, daß ihre Organiſation eine Fortpflanzung möglich machte. Maupertuis verwarf deswegen auch den phyſiſchtheologiſchen Beweis des Daſeyns Gottes, ſofern er aus den kleinen Details des Baues einer Pflanze oder eines Inſects, wie zu ſeiner Zeit von den Theologen oft geſchehen war, geführt wurde; da wir das Verhältniß dieſer Einzelheiten zu dem unermeßlichen Ganzen nicht kennen, welches wir gleichwohl kennen müßten, um daraus die Allmacht und Allweisheit des Schöpfers zu beweiſen. Achtet man aber auf das Weltganze als ſolches, ſo mögen wir immerhin in einzelnen Theilen des Univerſums Ordnung und Schicklichkeit vermiſſen; das Ganze bietet Gründe genug dar, die allen Zweifel an dem Daſeyn eines allmächtigen und allweiſen Schöpfers vernichten.

In einem der allgemeinſten Naturgeſetze glaubte Maupertuis einen neuen und ſichern Weg entdeckt

 zu

zu haben, auf welchem man zur Erkentniß Gottes als des Urhebers der Natur gelangen könne. Jenes Naturgeſetz war dasjenige, auf welches ſich überhaupt die Geſetze der Bewegung gründen: Wenn ſich irgend eine Veränderung in der Natur ereignet, ſo iſt die zu dieſer Veränderung angewandte Quantität der Thätigkeit immer die möglich kleinſte. Die Thätigkeit iſt das Product der Maſſe des Körpers, multiplicirt durch ſeine Geſchwindigkeit, und den Raum, welchen er durchläuft. Maupertuis hatte dieſes Princip zuerſt in einer der Akademie der Wiſſenſchaften zu Paris vorgeleſenen Abhandlung aufgeſtellt, die auch in die Sammlung ſeiner Werke aufgenommen iſt. Er unterſcheidet es noch von dem alten bekanten koſmologiſchen Axiome: Daß die Natur immer die einfachſten Mittel zu ihren Zwecken wählt (Que la nature agit toujours par les voies les plus ſimples.) Dieſes Axiom, das nur gültig iſt, wenn die Exiſtenz und Vorſehung Gottes ſchon vorher bewieſen ſind, iſt ſo unbeſtimt, daß man den wahren Sinn und die Anwendbarkeit deſſelben gar nicht zu errathen vermag. Es komt hier darauf an, alle Geſetze der Mittheilung der Bewegung aus einem einzigen Principe abzuleiten, oder nur ein einziges Princip zu finden, womit ſich alle jene Geſetze vertragen: eine Bemühung, die mehrere der größten Philoſophen bis dahin vergeblich unternommen haben.

Dem Des Cartes gelang es nicht, das Princip zu ergründen, und das beweiſt hinlänglich, wie viel Schwierigkeiten die Entdeckung deſſelben haben müſſe. Er glaubte, daß in der Natur dieſelbe Quantität der Bewegung ſich immer erhielte, indem

dem er das Product der Maſſe multiplicirt durch die Geſchwindigkeit für die Bewegung nahm. Bey der entgegengeſetzten Wirkung verſchiedener Theile der Materie ſey die Modification der Bewegung ſo beſchaffen, daß die Maſſen, jede durch ihre Geſchwindigkeit multiplicirt, nach dem Stoße dieſelbe Summe ausmachten, welche ſie vorher ausgemacht hätten. Hieraus entwickelte er ſeine Geſetze der Bewegung. Die Erfahrung hat gezeigt, daß ſie falſch wären, weil das Princip derſelben falſch war.

Leibniz irrte ſich hierin ebenfalls. Obgleich die wahren Geſetze der Bewegung ſchon entdeckt waren, ſo gab er doch gerade ſo falſche an, wie die Carteſiſchen ſich erprobt hatten. Nachdem er ſeinen Irrthum einſah, ſtellte er ein neues Princip auf: Daß in der Natur die lebendige Kraft ſich immer gleich bleibe. Unter der lebendigen Kraft verſtand er das Product der Maſſe multiplicirt durch das Quadrat ihrer Geſchwindigkeit. Wenn die Körper ſich in entgegengeſetzter Richtung bewegten, ſo ſey die Modification der Bewegung von der Art, daß die Summe der Maſſen, jede durch das Quadrat ihrer Geſchwindigkeit multiplicirt, nach dem Stoße dieſelbe bliebe, die ſie vorher war. Dieſes Theorem war mehr eine Folge einiger beſonderer Geſetze der Bewegung, als des Princips dieſer Geſetze. Huygens, der das Theorem zuerſt erfand, hatte es nie als Princip betrachtet, und Leibniz, der immer verſprach, es a priori zu begründen, hat doch ſein Verſprechen nie erfüllt. Die Erhaltung der lebendigen Kraft findet unſtreitig in dem Stoße elaſtiſcher Körper ſtatt; aber keinesweges in dem Stoße harter Körper; und man kann die Geſetze der Bewegung dieſer

Körper nicht nur nicht daraus deduciren, ſondern die Geſetze, welchen die Bewegung dieſer Körper folgt, ſind ſogar mit jener Erhaltung der lebendigen Kraft im Widerſtreite. Als man den Leibnizianern dieſen Einwurf machte, nahmen ſie lieber die Ausflucht, daß es gar keine harte (unelaſtiſche) Körper in der Natur gäbe, als daß ſie ihr Princip hätten der Wahrheit aufopfern ſollen. Sie ergriffen alſo das ſeltſamſte Paradoxon, wozu die Vorliebe für ein Syſtem nur verleiten kann; denn die primitiven Körper, oder diejenigen, welche die Elemente aller Körper ausmachen, können nach Maupertuis durchaus nichts anders, als harte Körper, ſeyn.

Vergebens, behauptete der franzöſiſche Philoſoph in Berlin, haben alſo die Philoſophen bisher das Princip der Geſetze der Bewegung in einer unveränderlichen Kraft, in einer Quantität derſelben, die bey allen Colliſionen der Körper ſich gleich bliebe, geſucht. Es exiſtirt ſo etwas nicht. Vergeblich träumte Des Cartes ſich eine Welt, die nach ihrer einmaligen Schöpfung der Hand des Schöpfers entbehren könne. Vergebens ſuchte Leibniz dasſelbe Reſultat aus einem andern Principe abzuleiten. Keine Kraft und keine Quantität derſelben, die man als Urſache der Vertheilung der Bewegung anſehen kann, bleibt unveränderlich. Aber es iſt eine vorhanden, die in jedem Momente von neuem hervorgebracht, und ſo zu reden von neuem geſchaffen, immer mit der möglich größten Oekonomie hervorgebracht wird. Dadurch verräth das Univerſum ſeine Abhängigkeit von ſeinem Urheber, und ſein Bedürfniß der Gegenwart desſelben, und beweiſt zugleich, daß dieſer Urheber eben

ſo

ſo allweiſe, wie allmächtig iſt. Dieſe Kraft iſt das, was M. Thätigkeit (action) nennt. Aus dem Principe deducirt er alle Geſetze der Bewegung ſowohl der elaſtiſchen, als der harten Körper.

Dieſes Princip entſpricht nicht nur der Idee, welche wir von dem höchſten Weſen haben, weil dieſes nach demſelben ſtets auf die weiſeſte Art handeln muß; ſondern es ſtellt auch das Univerſum in ſeiner unbegrenzten Abhängigkeit von dem höchſten Weſen dar. Die aus ihm abgeleiteten Geſetze der Bewegung ſind genau dieſelben mit denen, welche wir in der Natur beobachten; und wir können jetzt die Anwendung davon auf alle Phänomene, in der Bewegung der Thiere, in der Vegetation der Pflanzen, im Kreislaufe der Geſtirne, bewundern. Das Schauſpiel der Welt wird viel größer, viel ſchöner, viel würdiger ſeines Urhebers. Nur auf dieſe Art gelangt man zu einer richtigen Vorſtellung der Allmacht und Weisheit des Schöpfers; nicht aber, wenn man ſie nach einzelnen Dingen oder kleinen Partieen des Univerſum's beurtheilt, deren Conſtruction, Gebrauch, Verbindung mit allen übrigen uns unbekant ſind. Welche Satisfaction für den menſchlichen Geiſt, in der Erwägung jener Geſetze, die das Princip der Bewegung aller Körper im Weltalle ſind, den Beweis des Daſeyns deſſen zu finden, der das Weltall beherrſcht!

Dieſe ſo einfachen Geſetze ſind vielleicht die einzigen, welche der Schöpfer in der Materie begründet hat, um alle Phänomene der ſichtbaren Welt zu bewirken. Einige Philoſophen ſind kühn genug geweſen, aus ihnen allein den ganzen Mechanismus,

und ſelbſt die erſte Bildung des Weltalls zu erklären. Gebt uns, riefen ſie aus, Materie und Bewegung, und wir ſchaffen euch eine Welt, wie die gegenwärtige! Eine Anmaaßung, die jedoch unſtreitig zu ausſchweifend war! Es iſt allerdings eine Möglichkeit, daß die Abhängigkeit des Univerſum's von ſeinen primitiven und allgemeinſten Bewegungsgeſetzen aufgehellet werde. Aber es wird doch immer große Lücken zwiſchen den einzelnen noch ſo ſchön verketteten Syſtemen der Kosmologie geben; und wenn wir über die Unvollkommenheit des Werkzeuges nachdenken, mittelſt deſſen wir dieſe Syſteme bilden; ſo werden wir dennoch mehr Urſache haben, über unſere Entdeckungen zu erſtaunen, als darüber, daß uns noch ſo vieles verborgen iſt.

Das Argument des Maupertuis für das Daſeyn Gottes, daß die Natur für ihre Zwecke immer den geringſten Aufwand von Kraft mache, und daß dieſes einen allweiſen und allmächtigen Schöpfer derſelben erfodere, weil kein Anderer urſprünglich das kleinſte und doch ſtets hinreichende Maaß von Kräften, das zur Erzeugung und Erhaltung der Naturdinge nöthig war, hätte erkennen und beſtimmen mögen — iſt bey genauerer Beleuchtung nicht ſo viel werth, wie es zu ſeyn ſcheint, und ſchon Reimarus der ältere hat in ſeinen Abhandlungen über die natürliche Theologie die Schwächen desſelben aufgedeckt.

Es beruht erſtlich auf der Vorausſetzung, daß das Geſetz der Sparſamkeit (lex minimi) als ein nothwendiges Grundgeſetz in der Natur anerkannt werden müſſe; was noch problematiſch iſt. Es

ſcheint

ſcheint zwar durch die Erfahrung beſtätigt zu werden; aber es iſt doch kein Geſetz a priori, und folglich kein nothwendiges Naturgeſetz. Selbſt aus der Erfahrung läßt ſich die Induction nicht vollſtändig machen. Manche Wirkungen menſchlicher Kunſt ſind eine Inſtanz dagegen. Die Kunſt kann mit geringeren Kräften durch eine zweckmäßigere Richtung und Combination derſelben eben die Wirkungen hervorbringen, welche die Natur mit größerm Aufwande von Kraft hervorzubringen pflegt.

Man kann inzwiſchen immerhin das Geſetz der Sparſamkeit der Natur als ſolches gelten laſſen; es würde dennoch von demſelben kein Beweis für das Daſeyn Gottes entlehnt werden können. Denn jenes Geſetz gilt doch immer nur für unſere ſubjective Vorſtellungsart. Wir können keine kleinere Kraft denken, welche die Natur zur Erreichung ihrer Zwecke hätte gebrauchen mögen. Es wäre aber doch gar wohl möglich, daß ein Weſen von tieferer und vollſtändigerer Erkentniß, als wir beſitzen, eine noch kleinere Kraft kennte, wodurch ſich die Naturdinge hätten bewirken laſſen. Womit will man beweiſen, daß nicht noch eine kleinere Kraft möglich wäre zu demſelben Zwecke, als wir in der Natur wirklich gebraucht antreffen? Das Daſeyn eines allweiſen und allmächtigen Schöpfers ergiebt ſich demnach aus dem Geſetze der Sparſamkeit im geringſten nicht.

Wollte man auch davon abſtrahiren, daß das Geſetz der Sparſamkeit nur eine Bedingung unſerer ſubjectiven Vorſtellungsart ſey, und ſich darauf berufen, daß die Wirkung nie größer ſeyn könne, als die Kraft; daß folglich nothwendig allemal die kleinſte

Kraft gebraucht ſeyn müſſe, um die ihr entſprechende Wirkung hervorzubringen; ſo kann man gerade dies nicht ein Geſetz der Sparſamkeit nennen; denn dieſer Begriff bringt mit ſich, daß die Natur eine größere Kraft gebrauchen könte, als ſie wirklich gebraucht, d. i. daß die Wirkung geringer ſeyn könte, als die auf ſie gewandte Kraft. Dies ſtimt gleichwohl nicht mit der obigen Vorausſetzung zuſammen. Muß die Wirkung allemal der Kraft nothwendig entſprechen; ſo geſchieht dies auch bey dem Syſteme der fatalen Nothwendigkeit und des Zufalls; und es würde hieraus ſich durchaus nicht auf die Exiſtenz eines allweiſen und allmächtigen Schöpfers der Natur ſchließen laſſen.

Der vermeynte Beweis des Maupertuis für das Daſeyn Gottes war alſo nichts weiter, als ein blendender Einfall, dergleichen oft in der Philoſophie die Stelle von Beweiſen haben vertreten ſollen, bis man den täuſchenden Schein davon aufdeckte. Was er aber gegen den Misbrauch der Teleologie ſagte, war ſehr gegründet; obgleich er gegen die Teleologie überhaupt genommen wiederum zu einſeitig declamirte, da er den wahren Urſprung, Grund und Werth der teleologiſchen Reflexion verkannte.

Noch ehe der ältere Reimarus den kosmologiſchen Verſuch des Präſidenten Maupertuis ſeiner Kritik unterwarf, fand dieſer einen Gegner an König, ehedem Mitglied der Akademie zu Berlin. Der letztere griff im J. 1751 in einem beſondren Aufſatze nicht nur mehrere Artikel jenes Verſuchs an; ſondern behauptete auch, daß einige vermeynte Entdeckungen des Franzöſiſchen Philoſophen dem Leibniz ge-

gebührten, und citirte zum Beweiſe dieſer Behauptung ein Fragment eines Leibniziſchen Briefes. Da König ſich auch hierauf nicht einſchränkte, und auch andere Mitglieder der Akademie zu Berlin eines an Leibniz begangenen Plagiats beſchuldigte, das ſie ſich in ihren der Akademie vorgeleſenen und abgedruckten Memoires erlaubt hätten; ſo war die ganze Akademie bey dieſer Beſchuldigung intereſſirt, und es erhob ſich zur Vertheidigung ihres literariſchen Eigenthums zwiſchen ihr und König ein Streit, der mit großer Lebhaftigkeit und Bitterkeit geführt wurde.

Die Akademie foderte König'en auf, den Originalbrief vorzuzeigen, aus welchem er das Fragment citirt hatte, und der große Friedrich als Protector der Akademie, ſchrieb ſelbſt an den Magiſtrat zu Bern, um den Brief da aufſuchen zu laſſen, wo er nach König's Angabe ſeyn ſollte. Der Magiſtrat in Bern verſicherte aber, daß ungeachtet der genaueſten Nachſuchung ſich keine Spur von Leibniziſchen Briefen in Bern finde. König bemühte ſich jetzt, die Verbindlichkeit abzulehnen, die er habe, den Leibniziſchen Originalbrief vorzuzeigen, und entſchuldigte ſich auch mit der Schwierigkeit, ihn wieder zu finden. Die Akademie erklärte hierauf dieſen Umſtänden zufolge, und ſelbſt nach der Beſchaffenheit des Fragments und der Art, wie es citirt war, den angeblichen Leibniziſchen Brief für unecht und erdichtet.

König ergoß ſich nunmehro, als ob ihm Unrecht wiederfahren ſey, in Invectiven gegen Maupertuis und die Akademie zu Berlin, und anſtatt ſich weiter auf den Leibniziſchen Brief zu berufen,

beſtrebte er ſich, darzuthun, daß das von Maupertuis aufgeſtellte Princip nicht nur ſchon von Leibniz anderweitig aufgeſtellt ſey oder habe aufgeſtellt werden können; ſondern daß es überall gar kein neues oder unbekantes Princip ſey, und mit dem alten Ariſtoteliſchen Axiome: daß die Natur in ihren Wirkungen nichts umſonſt thue, und immer den beſten Zweck beabſichtige, zuſammenſtimme. Euler unternahm alſo eine eigene Unterſuchung, was die ältern Philoſophen, die ſich des Ariſtoteliſchen Axioms bedienten, darunter verſtanden hätten, und ſetzte die neue Ungerechtigkeit in's Licht, welche König ſeinem Gegner zugefügt habe. Aus der Anwendung, welche Leibniz ſelbſt von dem Ariſtoteliſchen Axiome gemacht hatte, zeigte er, daß dieſer das Princip des Maupertuis nicht gekant habe. Er bewies ſogar, daß ſelbſt Wolf, der treuſte, eifrigſte, und einſichtsvollſte Schüler Leibniz'ens, da er daſſelbe Axiom auf denſelben Gegenſtand anwenden wollte, gänzlich ſeinen Lehrer verließ, ohne ſich deshalb dem Principe des Maupertuis mehr zu nähern. Kurz Euler hob aus den Werken Leibniz'ens die entſcheidendſten Beweiſe hervor, daß die Authenticität des angeblichen Leibniziſchen Briefes ſchlechthin unmöglich ſey. Leibniz habe von dem Maupertuisſchen Princip nicht bloß bey ſolchen Gelegenheiten gar keinen Gebrauch gemacht, wo das dringendſte Bedürfniß dazu für ihn eintrat; ſondern er ſey auch, um zu denſeben Folgerungen zu gelangen, von einem ganz entgegengeſetzten Principe ausgegangen. Die Stärke dieſer Beweiſe ſey ſogar für diejenigen, welche ſie mit mathematiſcher Strenge unterſuchten, ſo groß, daß wenn man ſelbſt dem Herrn König einen Brief von Leibniz, der das von jenem citirte Fragment enthielte,

vor-

vorgewieſen hätte, doch aus den Beweiſen erhellen würde, man habe ihn in Anſehung dieſes Briefes betrogen. Da die Schriften Leibniz'ens bey ſeinen Lebzeiten und unter ſeinen Augen gedruckt ſeyen, ſo hätten ſie mehr Autorität, als irgend ein angeblich von ihm beſchriebenes Blatt, das zu einer Zeit zum Vorſcheine komt, da Leibniz nicht mehr lebte.

Geſetzt aber auch, daß Leibniz das Princip des Maupertuis gekant, und andern in Briefen mitgetheilt hätte, ſo würde dennoch dieſem das Verdienſt gebühren, dasſelbe glücklicher angewandt und benutzt zu haben, als jener. Denn bey aller Kentniß, welche Leibniz von dem Principe gehabt haben möchte, iſt es doch außer Streit, daß weder er, noch irgend ein Andrer, die allgemeinen Geſetze der Bewegung aus einem Principe abgeleitet haben, welches die Weisheit und Allmacht des höchſten Weſens ausdrückte, und dem die geſamte Natur unterworfen war.

Zur theoretiſchen Philoſophie gehört auch eine Abhandlung Maupertuis's vom Syſteme der Natur, oder dem Principe der Organiſation. Sie erſchien zuerſt in Form einer lateiniſchen Diſſertation, angeblich zu Erlangen gedruckt, und unter dem erdichteten Namen des Doctor's Baumann, ward aber bald hernach, da der wahre Verfaſſer bekant wurde, in's Franzöſiſche überſetzt, und in dieſer Ueberſetzung ſteht ſie auch in Maupertuis Werken *).

Die

*) Oeuvres de *Maupertuis* T. II. p. 137. Es giebt drey beſondere Ausgaben des Maupertuiſchen Syſteme de la

Die Hauptideen ſind dieſe: In der körperlichen Natur müſſen ſich nothwendig ein materielles und ein intelligentes Princip vereinigen, da ſich dieſelbe aus einem dieſer beyden Principien allein ſo wenig, wie aus anderen Hypotheſen, befriedigend erklären läßt. Das körperliche Weſen hat noch beſondere Modificationen, die in dem intelligenten Principe ihren Grund haben, und welche Maupertuis im Allgemeinen durch die Wörter und Begriffe Trieb, Abneigung, Gedächtniß, Verſtand (deſir, averſion, memoire, intelligence) bezeichnet und beſtimt. Von dieſem intelligenten Principe überhaupt befinden ſich Anlagen in der kleinſten materiellen Partikel, und in dem größten Thiere. Hätte es Schwierigkeit, den molecules der Materie einige Grade von Intelligenz zuzugeſtehen, ſo würde es nicht minder Schwierigkeit haben, ſie in einem Elephanten oder einem Affen, als in einem Sandkorne, vorauszuſetzen. Ungeachtet dieſer Hypotheſe proteſtirte gleichwohl Maupertuis lebhaft gegen den Vorwurf des Atheismus. Er wollte ſich nur deswegen zu ihr bekennen, weil ſie ihm die dunkelſten Phänomene hinlänglich begreiflich mache. Ueberhaupt ſuchte Maupertuis die kühnſten philoſophiſchen Ideen, vollends zu ſeiner Zeit, mit der tiefſten Ehrfurcht gegen die Religion zu vereinbaren. Gott hat die Welt geſchaffen, ſagt er, und nun iſt es Angelegenheit des Menſchen,

la nature: die erſte lateiniſch Erlangen 1751; die zweyte mit einer franzöſiſchen Ueberſetzung ohne Jahrzahl und Druckort; die dritte bloß franzöſiſch avec un avertiſſement et des conjectures ſur l'Auteur; Berlin 1751. (ſie ward zu Paris gedruckt). Der Abdruck in den Oeuvres iſt nach der zweyten dieſer Ausgaben veranſtaltet, und es iſt eine Reponſe aux objections (vornehmlich Diderot's) hinzugefügt.

ſchen, wenn es möglich iſt, die Geſetze aufzufinden, durch die Er ſie erhalten wollte, und die Mittel, die er zur Reproduction der Individuen auserwählt hat.

Der Samenſtoff der Eltern, der bey der Begattung abgeſondert wird, iſt empfindend und denkend, und hat alſo auch einiges Gedächtniß ſeines vorherigen Zuſtandes. Daher rührt die Erhaltung der Arten, und die Aehnlichkeit der Jungen mit den Alten. Es kann ſich ereignen, daß der Samenſtoff in zu großer Menge vorhanden iſt, oder daß ihm gewiſſe Elemente fehlen, oder daß zweckwidrige Vereinigungen überflüſſiger Elemente entſtehen. Dadurch werden die Unmöglichkeit der Erzeugung, oder monſtröſe Zeugungen, wie ſie auch beſchaffen ſeyn mögen, verurſacht. Gewiſſe Elemente nehmen nothwendig eine bewundernswürdige Leichtigkeit an, ſich beſtändig auf dieſelbe Weiſe zu verbinden. Wenn ſie deswegen verſchieden ſind, ſo entſpringt hieraus die Bildung mikroſkopiſcher Thierchen, die doch in's Unendliche variiren. Sind ſie von einerley Natur, ſo kann man das Daſeyn der Polypen daraus erklären. Man kann die Polypen mit einem Haufen unendlich kleiner Bienen vergleichen, die nur die lebhafte Erinnerung (Vorſtellung, memoire) eines einzigen Zuſtandes haben, und daher in dieſem Zuſtande, der ihnen natürlich und gewöhnlich iſt, bleiben. Wenn der Eindruck eines gegenwärtigen Zuſtandes des elementariſchen Samenſtoffs mit der Erinnerung des vergangenen das Gleichgewicht hält, oder ſie ganz unterdrückt, ſo daß eine Gleichgültigkeit für jeden Zuſtand erfolgt, ſo geht hieraus Unfruchtbarkeit hervor, daher die Unfruchtbarkeit der Maulthiere.

Wer hätte die elementariſchen intelligenten und empfindenden Theile verhindern können, ſich in's Unendliche von der Regel zu entfernen, welche die Art conſtituirt? So entſtand eine unendliche Zahl von Thierarten aus einem einzigen Urthiere; eine unendliche Zahl von Geſchöpfen, die aus dem Urgeſchöpfe emanirten. Die organiſirte Natur beruht auf einem einzigen Acte.

Aber wird nicht jedes Element, indem es ſich mit andern zuſammenhäuft und combinirt, den kleinen Grad von Empfindung und Perception verlieren, welchen es beſitzt? Maupertuis antwortet: Keinesweges. Jene Qualitäten ſind ihm weſentlich, und von ihm in jeder Miſchung und Verbindung unzertrennlich. Was wird alſo geſchehen? Aus den verſchiedenen Perceptionen der vergeſellſchafteten und verbundenen Elemente wird eine einzige entſpringen, der ganzen Maſſe und Diſpoſition angemeſſen, und dieſes Syſtem von Perceptionen, in welchem jedes Element das Bewußtſeyn ſeines Ich verloren haben, und zum Bewußtſeyn des Ganzen concurriren wird, wird die Seele des Thiers ſeyn. Omnes elementorum perceptiones conſpirare, et in unam fortiorem et magis perfectam perceptionem coalescere videntur. Haec forte ad unamquamque ex aliis perceptionibus ſe habet in eadem ratione, quâ corpus organiſatum ad elementum. Elementum quodvis poſt ſuam cum aliis copulationem, cum ſuam perceptionem illarum perceptionibus confudit, et ſui conſcientiam perdidit, primi elementorum ſtatûs memoria nulla ſupereſt, et noſtra nobis origo omnino abdita manet.

Diderot machte gegen dieſe Hypotheſe des Maupertuis einen ſehr erheblichen Einwurf. Er frag=

fragte, ob das Univerſum, oder der Inbegriff aller empfindenden und denkenden materiellen Partikeln (molecules), ein Ganzes bilde, oder nicht? Bildet er kein Ganzes, ſo wird durch die Hypotheſe die Exiſtenz Gottes zweifelhaft gemacht, und die Unordnung in die Welt eingeführt. Damit wird aber die Baſis der Philoſophie vernichtet, indem man die Kette zerreißt, welche alle Weſen mit einander verknüpft. Giebt aber Maupertuis zu, daß er ein Ganzes iſt, wo die Elemente nicht weniger geordnet ſind, als ihre Theile, wo die Theile der Elemente wenigſtens intelligibel eben ſo regelmäßig geſchieden ſind, wie die Elemente im Thiere; dann muß er auch einräumen, daß zufolge dieſer allgemeinen Verknüpfung die Welt, gleich einem großen Thiere, eine Seele habe; und daß, da die Welt unendlich ſeyn kann, die Weltſeele auch ein unendliches Syſtem von Perceptionen ſeyn könne, und folglich mit der Gottheit eine Identität ausmache. Wie auch Maupertuis gegen dieſe Folgerungen ſich auflehnen mag, ſie werden darum nicht minder aus ſeinen Principien fließen, und nicht minder abſchreckend ſeyn. Es war nur nöthig, die Folgerungen zu verallgemeinern, um das Abſchreckende derſelben zu bemerken. Ueberhaupt iſt das Verallgemeinern für die Hypotheſen des Metaphyſikers, was wiederholte Beobachtungen und Erfahrungen für die Conjecturen des Phyſikers ſind. Sind die Hypotheſen wahr; je mehr man ihre Folgen entwickelt, deſto mehr gewinnen ſie an Evidenz und Gültigkeit. Im Gegentheile ſind die Hypotheſen und Conjecturen falſch oder ſchlecht begründet; ſo ſtößt man bey den Folgerungen daraus, oder bey ihrer weiteren Anwendung, entweder auf eine entſchiedene Wahrheit, die mit ihnen in offenbarem Widerſtreite

iſt, oder auf eine Thatſache, wodurch ſie widerlegt werden. Diderot geſtand übrigens der Hypotheſe ſeines Landsmannes das Lob zu, daß ſie ſehr ſinnreich ſey, und von dieſer Seite Achtung verdiene.

Die Vertheidigung des Maupertuis gegen den Einwurf Diderots war eben nicht die gründlichſte. Er tadelt die Methode, eine Hypotheſe darum zu verwerfen, weil ſich abſchreckende Folgerungen aus ihr ziehen laſſen. Es gebe keine philoſophiſche Hypotheſe, und wenn ſie noch ſo wahrſcheinlich an ſich ſey, die nicht nach dieſer Methode als verwerflich erſcheinen müſſe. Man leſe z. B. die Werke des Des Cartes, des Malebranche, und ſehe, wie dieſe großen Männer die Bildung des Univerſums erklärt haben, ziehe dann aus ihrer Erklärung Folgerungen, und frage ſich; was aus der Körperwelt, aus der Bibel, aus der Allmacht und Freyheit Gottes werde? und man wird nicht umhin können, jene Erklärungen zu misbilligen, wenn man ſie lediglich in dieſer Beziehung beurtheilt und ſchätzt.

Ferner: Wo wird der beſchränkte menſchliche Geiſt je ein Syſtem auffinden, aus welchem alle Folgerungen zuſammenſtimmen? Ein ſolches Syſtem würde die Erklärung von Allem ſeyn, und dazu wird es der Menſch nie bringen. Alle unſere philoſophiſchen Naturſyſteme, ſelbſt die umfaſſendſten und vollſtändigſten, begreifen nur einen unendlich kleinen Theil des Plans, welchen die höchſte Intelligenz befolgt hat; wir können das Verhältniß weder aller Theile zu einander, noch zum Ganzen, einſehen. Wollen wir das Syſtem, das zunächſt einen dieſer Theile betrifft, und von ihm entlehnt iſt, zu weit treiben, und

und bis innerhalb der Grenzen eines andern Theils verfolgen; ſo ſtoßen wir auf Schwierigkeiten, die unüberwindlich ſcheinen, und es vielleicht wirklich ſind; die aber auch vielleicht nichts weiter als bloße Lücken in unſerer Erkenntniß ſind, und gegen die Wahrheit des Syſtems nichts beweiſen; höchſtens nur uns belehren, was wir noch wiſſen müßten, und daß wir nicht Alles wiſſen. Erklärt ein Philoſoph oder ein Naturforſcher ein Phänomen, ſo ruft die eine Parten ſogleich voll Jubel: nun ſey alles entdeckt; während einer anderen irgend eine Schwierigkeit übrig bleibt, wodurch ſie bewogen wird, jene Erklärung ſofort zu verſchmähen. Beyde Parteyen übereilen ſich, und jede hat Unrecht, nur jede aus einem andern Grunde.

Bey dem von Diderot vorgelegten Dilemma, daß der Inbegriff der empfindenden und denkenden materiellen Partikeln entweder ein Ganzes seyn müſſe, oder nicht, und daß in beyden Fällen der Theismus ſich nicht behaupten könne, bemerkt Maupertuis, daß Diderot im negativen Falle den Begriff des Ganzen unbeſtimmt gelaſſen habe. Verſteht er unter dem Ganzen dasjenige, jenſeit deſſen nichts mehr iſt; ſo iſt die Frage: ob das Univerſum ein Ganzes ſey, oder nicht? für die gegenwärtige Unterſuchung gleichgültig. Dies ſcheint jedoch nicht der Sinn zu ſeyn, welchen Diderot mit dem Ganzen verband. Verſteht er aber darunter ein regelmäßiges Gebäude, eine Verbindung verhältmäßiger zuſammenſtimmender Theile, deren jeder an ſeinem ſchicklichen Orte iſt; ſo kann man ihm auf die Frage: ob das Univerſum ein Ganzes ſey, oder nicht? antworten Ja oder Nein, wie Diderot will. Antwortet man, daß das Univerſum kein Gan-

zes ſey, ſo läuft man nicht mehr Gefahr, und hat nicht mehr zu fürchten, daß das Daſeyn Gottes dabey problematiſch werde, als es die fromſten Philoſophen, z. B. Malebranche, davon gefürchtet haben, die, weit entfernt, das Univerſum als ein regelmäßiges Ganzes anzunehmen, es vielmehr wie einen Haufen voll Ruinen betrachten, in welchem man bey jedem Schritte Unordnungen aller Art antrifft, im Phyſiſchen, Metaphyſiſchen, und Moraliſchen. Beantwortet man hingegen die obige Frage mit Ja, das Univerſum ſey ein Ganzes, ſo folgt daraus, daß in einigen beſondern Körpern, z. B. dem thieriſchen, die elementariſchen Perceptionen ſich vereinigen, um eine einzige Perception zu bilden, nicht, daß dieſe Vereinigung der Perceptionen ſich nothwendig auf das ganze Univerſum erſtrecken müſſe. Die Art zu raiſonniren, welche Diderot das Verallgemeinern (l'acte de la géneraliſation) nennt, iſt nichts weiter, als eine Art von Analogie, bey der man ſtehen bleiben kann, wo man will, und wodurch ſich weder die Falſchheit, noch die Wahrheit eines Syſtems beweiſen läßt.

Sollte aber unter dem Ganzen etwa der Gott des Spinoza gemeynt werden, ſo leugnet Maupertuis beſtimt, daß das Univerſum ein Ganzes ſey, und behauptet, daß ſein Syſtem keineswegs auf dieſes Reſultat führe. Die Vereinigung der Perceptionen elementariſcher Theile, welche die Körper der Thiere bilden, meynt er, ziehe ſo wenig gefährliche Folgen nach ſich, daß man ſie dreiſt ſogar in den beträchtlichſten Theilen des Univerſums annehmen, und z. B. den großen Himmelskörpern eine Art von Inſtinct oder Intelligenz beymeſſen könne, ohne daß man

man damit das Daſeyn von eben ſo viel Göttern annehme. Maupertuis beruft ſich auf die anſehnliche Zahl heydniſcher und chriſtlicher Philoſophen, die den Geſtirnen Seelen zugeſchrieben haben.

Es fällt in die Augen, daß die Hypotheſe des Maupertuis aus der Leibniziſchen Monadenlehre hervorgegangen, und nur eine beſondere Anwendung dieſer iſt. Sie hat alſo auch dieſelben Gründe gegen ſich, die gegen die Monadologie ſtreiten, und würde von den philoſophiſchen Zeitgenoſſen ihres Urhebers leichter haben widerlegt werden können, wenn ſie die Principien angegriffen hätten, auf denen ſie beruhte. Erſtlich mußte das Daſeyn von Perceptionen in der Materie bewieſen werden, ſo daß ſich dergleichen auch in den kleinſten Partikeln der Materie fänden, und weſentlich zu ihr gehörten; was ſich nie wird beweiſen laſſen. Dann hätte Maupertuis auch aufhellen müſſen, wie die Vereinigung einer Menge verſchiedener Perceptionen auf eine ſolche Art möglich ſey, daß daraus eine einzige Perception, die Einheit des Ich, werde; was ſich wiederum aus ſeinen Vorausſetzungen nicht aufhellen ließ. Die Hypotheſe hat übrigens mit der Monadologie einerley Schickſal gehabt; ſie iſt vergeſſen worden.

Mehr Intereſſe für die wiſſenſchaftliche Philoſophie, als Maupertuis kosmologiſche Ideen haben, hat ſein Eſſai de philoſophie morale *). Er hebt mit ſehr ſcharfſinnigen Beſtimmungen der Glückſeligkeit und Unglückſeligkeit des Menſchen an. Das Gute (le bien) iſt eine Summe angeneh-

*) Oeuvres de *Maupertuis* T. I. p. 171.

nehmer Momente; das Uebel (le mal) eine Summe unangenehmer Momente. Dieſe Summen, um einander gleich zu ſeyn, brauchen nicht gleiche Zeiträume auszufüllen. In der einen könte mehr Intenſität und weniger Dauer ſeyn; in der anderen könte die Dauer länger ſeyn, und die Intenſität geringer. Jene Summen ſind aber die Elemente der Glückſeligkeit und Unglückſeligkeit. Die Glückſeligkeit iſt die Summe der Güter, welche nach Abzug aller Uebel übrig bleibt. Die Unglückſeligkeit iſt die Summe der Uebel, als der Reſt nach Abzug aller Güter. Glückſeligkeit und Unglückſeligkeit hängen alſo von der Compenſation der Güter und der Uebel ab. Der glücklichſte Menſch iſt nicht immer der, welcher die gröſte Summe der Güter gehabt hat. Die Uebel, welche ihm im Laufe ſeines Lebens wiederfuhren, haben ſeine Glückſeligkeit gemindert, und die Summe jener kann ſo groß geweſen ſeyn, daß ſie ſeine Glückſeligkeit mehr verminderten, als die Summe ſeiner Güter dieſe vermehrte. Der glücklichſte Menſch iſt vielmehr derjenige, welchem nach Abzug der Summe der von ihm erlittenen Uebel noch die gröſte Summe von Gütern übrig geblieben iſt. Sind die Summe der Güter und Uebel einander gleich, ſo kann man denjenigen, welchem dies Loos zu Theile wurde, weder glücklich, noch unglücklich nennen. Le néant vaut ſon être. Ueberwiegt aber die Summe der Uebel die Summe der Güter, ſo iſt der Menſch unglücklich, mehr oder weniger, je nachdem jene Summe mehr oder weniger überwiegt. Son être ne vaut pas le néant.

Da alſo die Güter und Uebel die Elemente der menſchlichen Glückſeligkeit oder Unglückſeligkeit ſind,

ſo

ſo müßte unſere ganze Sorge darauf gerichtet ſeyn, ſie genau kennen zu lernen, und ſie mit einander ihrem Werthe nach zu vergleichen, damit wir immer das größte Uebel vermieden, und das größte Gut vorzögen. Bey dieſer Vergleichung aber bieten ſich viele Schwierigkeiten dar, die Maupertuis aus der Erfahrung weiter erörtert. Jeder ſtellt ſie auf ſeine, und die Meiſten auf eine verkehrte und unrichtige Weiſe an.

Merkwürdig iſt die deciſive Behauptung des Maupertuis, daß im gewöhnlichen menſchlichen Leben die Summe des Uebels die Summe des Guten überſteige. Das Vergnügen (Angenehme, Gute) erklärt er als eine Perception, welche die Seele lieber empfindet, als nicht empfindet, die ſie gerne fixiren möchte, und während deren ſie weder den Uebergang zu einer anderen Perception, noch den Schlaf, wünſcht. Der Schmerz (das Uebel, Unangenehme) iſt nach ihm umgekehrt jede Perception, welche die Seele lieber nicht empfindet, als empfindet, die ſie gerne vermeiden möchte, und während welcher ſie den Uebergang zu einer anderen Perception, oder den Schlaf, wünſcht.

Wendet man dieſe Begriffe auf das menſchliche Leben an, ſo wird man erſtaunen, wie viel Schmerzen man darin antreffen wird, und wie wenig Vergnügen. Wie ſelten ſind die Perceptionen, deren dauernde Gegenwart die Seele in der That liebte. Das menſchliche Leben iſt Ein unaufhörlicher Wunſch, die Perceptionen zu verändern; es fließt unter Wünſchen, Begierden und Hoffnungen hin, und jeden Zeitraum, der die Erfüllung dieſer entfernt, möchte

der Menſch gerne vernichtet ſehen; oft wünſchen wir ganze Tage, Monate, Jahre, aus unſerm Leben weg, und wir erwerben kein Vergnügen, kein Gut, was wir nicht mit unſerm Leben bezahlen müſſen. Realiſirte die Gottheit unſere Wünſche, vertilgte ſie für uns die ganze Zeit, die wir im Leben gerne vertilgt geſehen hätten; ſo würde der älteſte Greis ſich über die kurze Zeit wundern, die er eigentlich gelebt hätte, und die Dauer des längſten Lebens reducirte ſich vielleicht auf einige Stunden. Die ganze Zeit aber, die wir gerne vertilgt hätten, um zur Erfüllung unſerer Wünſche zu gelangen, d. i. nur von gewiſſen Perceptionen zu anderen überzugehen, enthält nichts als unglückliche Augenblicke. Es möchte wohl wenig Menſchen geben, die nicht eingeſtänden, daß ihr Leben mehr ſolche Zeiträume, als angenehme, befaßt habe, ſobald ſie auch in dieſen Zeiträumen nur auf die Dauer achteten. Nehmen ſie zugleich auf die Intenſität der Empfindungen Rückſicht, ſo dürfte die Summe der Uebel noch beträchtlich vermehrt, und der Satz um deſto wahrer werden, daß das menſchliche Leben mehr Unangenehmes als Angenehmes habe.

Alle Vergnügungen, welche die Menſchen ſuchen, beweiſen ihren unglücklichen Zuſtand. Bloß um unangenehmen Perceptionen auszuweichen, ſpielt der eine Schach, während der andere auf der Jagd umherläuft. Alle ſtreben, in ernſten oder frivolen Beſchäfftigungen ſich ſelbſt zu vergeſſen. Dieſe Zerſtreuungen ſind für die Meiſten bey weitem noch nicht hinreichend; ſie nehmen zu ſchlimmern Mitteln ihre Zuflucht. Der eine erregt durch hitzige Getränke in ſeiner Seele einen Tumult, um ſich der Idee zu entſchla-

ſchlagen, die ihm zuwider iſt oder ihn beunruhigt; der Andre raucht Tabak, um ſich gegen die Langeweile zu betäuben; der Dritte nimt wohl gar Opium. Kurz in allen vier Erdtheilen ſuchen die Menſchen, ſo verſchieden ſie auch ſeyn mögen, Arzneyen gegen das Elend des Lebens vom Glanze des Thrones bis zur dürftigſten Hütte herab. Man frage vernünftige Menſchen, ob ſie wohl ihr Leben, ſo wie es geweſen iſt, mit allen ſeinen abwechſelnden Zuſtänden und Verhältniſſen noch einmal von vorne an wiederholen möchten? Es werden ſehr wenige ſeyn, die ſich im Ernſte und nach reiflicher Erwägung dazu entſchließen könten. Dies iſt doch das deutlichſte Geſtändniß, daß ihnen das Leben mehr Unannehmlichkeiten, als Vergnügen, darbot.

Bey den Gütern und Uebeln muß man diejenigen unterſcheiden, welche den Körper, und diejenigen, welche die Seele angehen. Die angenehmen oder unangenehmen Empfindungen des Körpers ſind eben ſowohl wahre Güter oder Uebel, als die Güter oder Uebel des Geiſtes. Der Philoſoph, der den heftigſten Gichtſchmerz nicht für ein Uebel erklärte, ſagte entweder eine Sottiſe, oder wenn er bloß ſagen wollte, daß die Seele nicht dadurch laſterhaft werde, ſo ſagte er etwas ſehr Triviales. Die Güter und Uebel des Körpers ſowohl, als die der Seele, machen auf gleiche Weiſe Summen glücklicher oder unglücklicher Momente aus; man darf weder die einen, noch die andern vernachläſſigen, ſondern muß beyde in Anſchlag bringen. Bey den Vergnügen und Schmerzen des Körpers iſt nur die traurige Bemerkung zu machen, daß das Vergnügen ſich durch ſeine Dauer vermindert, und der Schmerz durch dieſelbe

vergrößert. Die Fortſetzung der Eindrücke, welche die angenehmen Empfindungen des Körpers bewirken, ſchwächen die Intenſität derſelben, anſtatt daß die Intenſität der Schmerzen durch die Fortdauer der Eindrücke vermehrt wird, welche ſie verurſachen. Ferner: Es giebt nur einige Theile des Körpers, welche uns Vergnügen gewähren können; alle übrigen bereiten und geben uns Schmerz. Die Spitze des Fingers, ein Zahn, können uns mehr quälen, als die Organe des lebhafteſten Vergnügens uns glücklich machen können. Endlich: der zu lange oder zu häufige Gebrauch von Gegenſtänden, die uns ein körperliches Vergnügen verſchaffen, führt zur Schwäche des Körpers; und eben ſo wird man immer ſchwächer durch die zu oft wiederholte Anwendung von Urſachen des Schmerzes. Es findet hier aber gar keine Compenſation ſtatt. Das Maaß des Vergnügens, das wir unſerm Körper verdanken mögen, iſt beſtimt und ſehr klein; geht man darüber hinaus, muß man dafür büßen; das Maaß des Schmerzes iſt unbeſchränkt, und ſelbſt das Vergnügen trägt dazu bey, es anzufüllen. Wollte man ſagen, daß auch der Schmerz ſeine Grenzen habe, indem er das Gefühl abſtumpfe oder vernichte, ſo gilt dies nur von dem heftigſten äußerſten Schmerze, aber nicht zu dem gewöhnlichen Zuſtande, mit welchem ſich keine Art des Vergnügens vergleichen läßt.

Die Vergnügungen der Seele laſſen ſich auf zwey Gattungen von Perceptionen zurückführen, wobey alle diejenigen ausgeſchloſſen ſind, die nicht das Intereſſe der Seele ſelbſt, ſondern indirecte das Intereſſe des Körpers zum Gegenſtande und Zwecke haben. Die eine Gattung beſteht in Perceptionen, die

wir bey der Uebung der Gerechtigkeit, die andere in ſolchen, die wir bey der Erkentniß der Wahrheit haben. Gerechtigkeit üben heißt thun, was man für ſeine Pflicht hält; und Wahrheit erkennen heißt von der Evidenz ſeiner Vorſtellungen von Dingen überzeugt ſeyn. Dieſe Vergnügen haben eine den Vergnügen des Körpers ganz entgegengeſetzte Natur. 1) Sie gehen nicht ſo ſchnell vorüber, werden nicht ſchwächer durch den Genuß, ſondern ſind von Dauer, und die Wiederholung derſelben erhöht ſie. 2) Die Seele empfindet ſie in ihrem ganzen Weſen. 3) Der Genuß dieſes Vergnügens ſtärkt die Seele, anſtatt ſie zu ſchwächen. Auch die Schmerzen der Seele, wenn man ungerecht geweſen iſt, oder die Wahrheit nicht hat entdecken können, ſind von den Schmerzen des Körpers äußerſt verſchieden. Es iſt wahr, daß die Vorſtellung, man habe ſeine Pflicht nicht gethan, ſehr peinlich iſt; aber es hängt von uns ab, dieſe Vorſtellung zu vermeiden; ſie dient ſelbſt, uns zur Erfüllung unſerer Pflicht anzuhalten; je lebhafter wir ſie empfinden, deſto mehr ſichert ſie uns vor der Gefahr, auf's neue durch ſie gefoltert zu werden. Um bey Unterſuchung der Wahrheit dem Verdruſſe zu entgehen, daß man ſie nicht entdecken kann, wird der Weiſe nur ſolchen Wahrheiten nachforſchen, die ihm wirklich nützlich ſind, und dieſe wird er leicht entdecken.

Da Maupertuis behauptet, daß das menſchliche Leben mehr Elend, als Glückſeligkeit, habe, ſo könte man einwenden, ob nicht die Freuden des Geiſtes den Menſchen ſo glücklich machten, daß das Elend überwogen würde. Man denke ſich z. B. weiſe Menſchen, die ihr Leben in Uebung der Gerechtigkeit

und Betrachtung der Wahrheit hinbringen. Maupertuis antwortet, er wolle gerne glauben, daß es ſolche Weiſe gegeben habe, und noch gebe. Aber außer den Leiden des Körpers, welchen ſie doch immer ausgeſezt ſind, wenn man die Ariſtides und Newtone zählt, ſo wird man bemerken, daß ſie zu ſelten ſind, als daß jene Behauptung umgeſtoßen würde.

Was giebt es nun aber nach Maupertuis für Mittel für den Menſchen, um bey ſeinem Zuſtande ſo glücklich zu werden, wie er möglicherweiſe werden kann? — Er öffne ſeine Seele ſolchen angenehmen Perceptionen, die ein mäßiger und vorſichtiger Gebrauch der äußern Dinge darin erzeugen mag; und er entferne die Menge von Feinden, die ihr den Ruin drohen. Er ſuche überhaupt die Summe der Güter zu vermehren, und die Summe der Uebel zu vermindern. Da der Menſch in Anſehung des Körpers weit mehr Schmerzen hat, als er Vergnügen genießt; da die Dauer den Schmerz vergrößert, und das Vergnügen vermindert; ſo würde es unſtreitig am beſten für ihn ſeyn, falls es ihm möglich wäre, ſich ganz den Eindrücken der äußern Gegenſtände zu entziehen, den Freuden der Sinne völlig zu entſagen, um ſich von den damit verbundenen Leiden zu befreyen; es wäre dabey allemal mehr zu gewinnen, als zu verlieren. Aber wie kann der Menſch der Einwirkung der Dinge ausweichen? Sein Körper iſt ein Theil der Natur, die auf ihn nach unabänderlichen Geſetzen wirkt, und nach anderen Geſetzen, denen die Menſchen auf gleiche Weiſe nothwendig unterworfen ſind, führen jene Eindrücke der Seele die Perceptionen des Vergnügens und des Schmerzes zu.

In dieſem Zuſtande, der bloß paſſiv ſcheint, bleibt jedoch dem Menſchen noch eine Waffe übrig, um der Einwirkung der Objecte zu begegnen, oder ſie ganz abzuwehren. Sie iſt die Freyheit, dieſes ſo unbegreifliche, aber eben ſo unbezweifelbare Vermögen, gegen welches Sophiſten diſputiren mögen, das aber der rechtſchaffene Mann ſtets in ſeinem Gewiſſen anerkennt. Mittelſt dieſes kann er gegen die ganze Natur ankämpfen, und wenn er ſie nicht ganz zu beſiegen vermag, ſo kann er es doch dahin bringen, daß er ſelbſt nicht ganz von ihr beſiegt werde. Leider kehrt er nur dieſe arme fatale ſo oft gegen ſich ſelbſt! Weiß der Menſch von ſeiner Freyheit rechten Gebrauch zu machen, ſo wird er die Objecte fliehen, deren Eindrücke auf ihn von traurigen Folgen ſeyn können, und wenn ſie unvermeidlich ſind, ſo wird jene ihm dienen, die Stärke derſelben zu mindern. In der ſchmerzlichſten Situation iſt Niemand, der ſich nicht eines gewiſſen Vermögens bewußt wäre, das er ſelbſt gegen den Schmerz gebrauchen kann.

Kann die Freyheit uns aber vor gefährlichen Eindrücken der Gegenſtände verwahren, kann ſie uns gegen die Schmerzen des Körpers ſchützen, und die Vergnügen desſelben uns mit weiſer Oekonomie genießen laſſen; ſo hat ſie noch eine andere Herrſchaft über die Freuden und Leiden des Geiſtes, und hier iſt es, wo ſie völlig zu triumphiren vermag.

Den Unterſchied der beyden Hauptparteyen unter den Moraliſten des Alterthums, der Epikureer und der Stoiker, beſtimt Maupertuis folgendermaßen: Beyde kamen darin überein, daß die größte Glückſeligkeit des Menſchen diejenige wäre, wo die

Sum-

Summe der Güter nach Abzug der Uebel die größte bliebe; allein in den Mitteln, den Zuſtand des Menſchen zu verbeſſern, hatten die Epikureer die Vermehrung der Summe der Güter im Auge, und die Stoiker mehr die Verminderung der Summe der Uebel. Hätten wir eben ſo viel Güter zu hoffen, als Uebel zu fürchten; ſo würden beyde Syſteme gleich gegründet ſeyn. Hingegen bey dem großen Uebergewichte des Uebels über das Gute ſcheint es ungleich vernünftiger, die Verbeſſerung des menſchlichen Zuſtandes eher in der Verminderung der Uebel zu ſuchen, welche denſelben drücken, als in der Vermehrung der Güter. Maupertuis zieht daher das Stoiſche Syſtem dem Epikuriſchen bey weitem vor.

Die Stoiſche Moral ſetzt er inzwiſchen doch der chriſtlichen weit nach, welche letztere ihm die vollkommenſte und der Menſchheit angemeſſenſte iſt. Man ſtelle ſich, ſagt er, zwey Inſeln vor, die eine von vollkomnen Stoikern, die andere von vollkomnen Chriſten bewohnt. In jener kennt keiner der Philoſophen die Süßigkeit gegenſeitiger Liebe und Freundſchaft; jeder denkt nur darauf, ſich von den übrigen unabhängig zu machen; er hat genau berechnet, was für Vortheile er von ihnen erwarten, was für Nachtheile ſie ihm zufügen konten; und er hat deßwegen alle Verbindung mit ihnen abgebrochen. Ein neuer Diogenes, ſetzt er ſeine Vollkommenheit darin, ein noch engeres Faß zu bewohnen, als das ſeines Nachbars iſt. Welche Harmonie hingegen wird man auf der andern Inſel gewahr! Bedürfniſſe, die eine eitle Philoſophie nicht verbergen kann, befriedigt durch Gerechtigkeit und Wohlthätigkeit, haben hier die Menſchen mit einander verbunden. Jeder fühlt ſich glück-

glücklich durch das Glück des Andern, und noch mehr durch die Hülfe, die er dem Andern leiſtete.

Eine der Folgerungen, die Maupertuis aus ſeinen Moralprincipien zog, war, daß der Selbſtmord erlaubt und nützlich ſeyn könne, ſobald man von dem Glauben an ein künftiges Leben und eine moraliſche Vergeltung abſtrahire. Da indeſſen das Chriſtenthum den Selbſtmord verbietet, und Maupertuis dieſem aufrichtig ergeben war, ſo erklärte er ihn als Chriſt für die unvernünftigſte und verbrecheriſchſte Handlung. Selbſt mit der Philoſophie der Vernunft iſt der Selbſtmord unverträglich. Wäre nichts mehr nach dieſem Leben zu hoffen, ſo könte es zuweilen rathſam ſeyn, es willkührlich zu beendigen; aber gerade das mit unſerm gegenwärtigen Zuſtande verbundene Elend, anſtatt daß es uns berechtigte, unſer Heil in der Vernichtung zu ſuchen, beweiſt vielmehr, daß wir noch zu einem glücklichern Leben beſtimt ſind, deſſen Hoffnung uns das gegenwärtige erträglich machen muß.

Der Verſuch des Maupertuis über die Moral iſt offenbar nur etwas Fragmentariſches. Einzelne treffende und ſinnreiche Bemerkungen abgerechnet über die Natur der menſchlichen Glückſeligkeit, belehrt er uns gerade über das am wenigſten, worüber wir von einer Moral vorzüglich Belehrung erwarten, worin die wahre menſchliche Glückſeligkeit beſtehe, wie ſie zu erreichen und zu erhalten ſey, wenn man nicht etwa die Empfehlung des Chriſtenthums von ſeiner moraliſchen Seite für eine ſolche Belehrung halten will. Die Lieblingsbehauptung des Verfaſſers, ſo traurig und niederſchlagend ſie an ſich ſelbſt

iſt,

iſt, daß die Summe des menſchlichen Elends im Ganzen die Summe der Glückſeligkeit überwiege, iſt nicht ſo bündig von ihm erwieſen, wie es Manchen geſchienen hat. Das Streben nach immer neuen Perceptionen liegt in der Natur eines Weſens, deſſen Exiſtenz an die Bedingung der Thätigkeit und Veränderlichkeit in der Zeit gebunden iſt; es beweiſt aber nicht, daß uns deswegen eine gegenwärtige Perception unangenehm oder peinlich ſey, weil wir den Trieb haben von ihr zu einer anderen überzugehen. Bloß in der Summe der gegenwärtig unangenehmen Empfindungen als ſolcher beſteht der verhältnißmäßige Grad des menſchlichen Elends, und ob dieſe bey allen oder auch nur den meiſten Menſchen größer ſey, als die Summe der gegenwärtig angenehmen Empfindungen, iſt ſehr zweifelhaft, und zum mindeſten von Maupertuis nicht erwieſen. Die Regel der Moral, man ſuche die Summe der unangenehmen Empfindungen zu vermindern, iſt ſo allgemein, daß ſie wenig nützt; denn es fragt ſich, wie man die Regel im wirklichen Leben befolgen ſolle. Auf das Problem: ob das Ziel der Moral Glückſeligkeit, oder eine moraliſche Vernunftwürde ſey, von der ſinnlichen Glückſeligkeit unabhängig, hat Maupertuis gar nicht Bedacht genommen. Vielmehr iſt ihm nach einzelnen Aeußerungen eine reine moraliſche Vernunftwürde, der die Glückſeligkeit untergeordnet iſt, oder wobey dieſe gar nicht in Anſchlag komt, etwas Erträumtes oder Ueberſpanntes.

Eine der ſonderbarſten und für den Beobachter des menſchlichen Herzens anziehendſten Rollen ſpielte unter den neuen Franzöſiſchen Philoſophen Johann Jacob Rouſſeau. Er hatte durch ſeine Schriften grö-

größern Einfluß auf Mitwelt und Nachwelt, als alle ſeine Zeitgenoſſen. Seine Lebensgeſchichte hängt mit ſeinem perſönlichen Charakter, und dieſer wiederum mit ſeinen Schriften und deren Eigenthümlichkeiten, ſo innig zuſammen, daß eine umſtändliche Erzählung jener nothwendig iſt, um dieſe aus dem richtigen Geſichtspuncte charakteriſiren zu können. Rouſſeau iſt gewiſſermaßen ſelbſt aller Biographie in Hinſicht auf ihn zuvorgekommen. Er hat in ſeinen Confeſſions ſeine Schickſale, Studien, Denkart, Launen, Maximen, gute und böſe Handlungen, ſelbſt geſchildert mit einer Offenheit und ſubjectiven Wahrheitsliebe, wie man ſie nur erwarten kann, und wie ſie ſchwerlich viel Nachahmer finden möchte, obgleich er dennoch Manches verſchönert oder verſchleyert hat, was ein unparteyiſcher Geſchichtſchreiber ſeines Lebens, der hinlänglich von den vorhandenen Datis unterrichtet wäre, ganz anders würde darſtellen und beurtheilen müſſen.

Rouſſeau wurde gebohren zu Genf im J. 1712. Sein Vater war ein Uhrmacher, ein Mann nicht ohne literariſche Bildung, der Griechiſch und Lateiniſch verſtand, und gerne im Plutarch und Tacitus las. Er unterrichtete auch den Sohn früh in der alten claſſiſchen Literatur, ſo viel er ſelbſt davon verſtand, und dieſer kam durch ſeine brennende Wißbegierde dem Vater ſehr zu Hülfe. Schon als Knabe hatte Rouſſeau eine ſchwächliche oft durch Kränklichkeit unterbrochene Geſundheit, was der erſte Grund zu der trüben wunderlich abwechſelnden Gemüthsſtimmung wurde, die ihn in der Folge ſein ganzes Leben hindurch begleitete. Eine unbeſonnene jugendliche Uebereilung ward Urſache, daß er das

väter-

våterliche Haus verließ. Während er als Flüchtling herumirrte, in einem fremden Lande, ohne Geld, ohne Freunde und Bekante, faßte er den Entſchluß, ſeine Religion zu verändern, um ſich den nothwendigen Unterhalt bey den Geiſtlichen als Proſelyt, oder in einem Kloſter zu verſchaffen. Er wandte ſich an den Biſchof von Annecy, gewann die Theilnahme dieſes Mannes, und wurde von ihm einer Dame de Warens, einer geiſtvollen und liebenswürdigen Frau, die auch zur katholiſchen Religion übergegangen war, und für ſich privatiſirte, zur Erziehung empfohlen.

Die Frau von Warens verſah nach und nach eine dreyfache Stelle bey Rouſſeau. Sie war erſt ſeine Pflegemutter, und erzog ihn mit großer Zärtlichkeit, als ob er ihr eigenes Kind wäre. Er nahm ſich dagegen ihres Hausweſens mit an, beſorgte ihren Garten, trieb zugleich mit leidenſchaftlicher Heftigkeit die Muſik, und ſetzte auch ſeine literariſchen Studien fort, ſo gut er in ſeinen Verhältniſſen konte, und die Hülfsmittel es erlaubten, die ihm zu Gebote ſtanden. Mit der Zeit, da Rouſſeau mehr heranwuchs, und ſein Geiſt ſich mehr entwickelte, ward aus der Dame de Warens, die bisher Pflegemutter geweſen war, eine Freundin und endlich ſogar eine Geliebte desſelben. Inzwiſchen konte er doch kein Etabliſſement von dieſer Verbindung hoffen. Er verließ alſo ſeine Freundinn mehrmal, um ein Unterkommen zu ſuchen, und kehrte nur dann wieder zu ihr zurück, wenn ihn die Noth dazu trieb. Wegen ſeines muſikaliſchen Talents hoffte er in der Königl. Capelle zu Paris angeſtellt zu werden; da aber die Hoffnung fehlſchlug, ſo ſah er ſich genöthigt, bis

zum

zum J. 1741 als Muſikmeiſter zu Chambery ſeinen Unterhalt zu erwerben.

Um dieſe Zeit gieng er nach Paris, und brachte hier einige Jahre in ſehr dürftigen, oft verzweifelten, Umſtänden zu. Man hat Briefe von ihm aus dieſer Periode, in welchen er beſonders darüber wehklagt, daß das Brodt ſo theuer ſey, und daß er nicht genug verdienen könne, um ſeinen Hunger zu ſtillen. Durch Verwendung einiger ſeiner ältern Freunde kam er in das Gefolge des franzöſiſchen Geſandten von Montaigu zu Venedig, und begab ſich mit demſelben dorthin. Aber nach ſeinem eigenen Bekentniſſe waren ſchon damals eine ſtolze Miſanthropie, eine Verachtung des Reichthums und Vergnügens, Grundzüge in ſeinem Charakter geworden. Er konte ſich nicht lange mit dem Geſandten vertragen; das Gefühl der Abhängigkeit war ihm unausſtehlich, und er gab die Stelle wieder auf. Kurz nachher kam er in Verbindung mit Dupin, einem Generalpächter, der ihn in ſeinem Büreau anſtellte, und wo er nicht unbeträchtliche Einkünfte hatte. Dieſe Einnahme verwandte er aber meiſtens zur Unterſtützung ſeiner erſten Wohlthäterinn, der Dame de Warens, die durch mehrere Unglücksfälle ihr anſehnliches Vermögen verloren hatte, und auch in Dürftigkeit gerathen war.

Erſt im J. 1750 fing ſich ſeine literariſche Laufbahn an, auf welcher er ſich ſpäterhin ſo außerordentlich hervorthat. Die Akademie zu Dijon hatte die Preisfrage aufgegeben: Ob die Wiederherſtellung der Künſte und Wiſſenſchaften zur Verbeſſerung der Sitten beygetragen habe? Ein Freund Rouſſeau's äußerte ihm bey der Ge-

legenheit den Gedanken: Dieſe Frage ſey eine wahre Eſelsbrücke. Alle gemeine Köpfe würden ſie bejahend beantworten, und würden nicht genug rühmen zu können glauben, was die Sitten durch die Wiederherſtellung der Künſte und Wiſſenſchaften gewonnen hätten. Er (Rouſſeau) möge einmal die entgegengeſetzte Partey nehmen, und behaupten, daß die Wiſſenſchaften den Sitten ſchädlich geweſen ſeyen. So kam R. zuerſt durch den Scherz eines Freundes auf die Idee von der Schädlichkeit der Wiſſenſchaften, die nachher eine der Hauptideen in ſeinem ganzen moraliſch politiſchen Syſteme geworden iſt. Er verfolgte anfangs die Idee weiter, arbeitete mit der Fülle und Lebhaftigkeit ſeines Geiſtes eine Schrift darüber aus, und hatte das Glück, von der Akademie zu Dijon den Preis zu erhalten. Dieſe Schrift erregte die größte Senſation; ihr Inhalt war auffallend paradox; aber das Paradoxon war mit einer Beredſamkeit und Wärme, mit ſo viel ſcheinbarer Gründlichkeit vorgetragen, und mit ſo manchen Zügen des Genies und ausgebreiteten literariſchen Kenntniſſen durchwebt, daß man auf den Verfaſſer allgemein aufmerkſam wurde. R. bekam freylich mehrere Widerſacher, gegen welche er ſich vertheidigen mußte; ein Diſput folgte aus dem andern; aber dieſe Streiterey beförderte immer mehr ſeine Celebrität, weil ſie ihm Veranlaſſung darbot, ſeine ungewöhnlichen Talente zu entwickeln, und ſeine Ueberlegenheit über ſeine Gegner zu zeigen. Nunmehro beſſerten ſich auch ſeine Glücksumſtände. Er gerieth mit einigen vornehmen Familien, die Geſchmack an Literatur und Kunſt hatten oder zu haben affectirten, in Verbindung, und wurde von dieſen oft auf eine längere Zeit ſehr liberal unterhalten, oder wenigſtens unterſtützt.

Bald darauf erſchien ein zweytes Werk Rouſſeau's eben ſo voll von Paradoxieen, wie das erſte, und eben ſo anziehend geſchrieben, wie dieſes: Discours ſur l'origine et les fondemens de l'inegalité parmi les hommes. Hier führte er die Sätze aus: Die Menſchen ſind nicht urſprünglich geſellig; ſondern ſie haben vielmehr einen Hang zum ſolitären unabhängigen Leben. — Alle Menſchen ſind urſprünglich frey, und einander an Rechten gleich. — Der Naturſtand, der nicht weit von dem thieriſchen entfernt iſt, iſt eigentlich der der Menſchheit angemeſſenſte Stand. — Jede bürgerliche Geſellſchaft iſt eine Unterdrückung der Menſchenrechte, und die Menſchen haben die Ordnung der Natur dadurch umgekehrt, daß ſie ſich in Statsverbindungen eingelaſſen haben. Wie übrigens dieſe zweyte Schrift mit jener erſten zuſammenhieng, und wie ſeine Speculation ihn vom erſten Paradoxon zum zweyten führen konte, iſt ſehr leicht einzuſehen. Damals hielt man dieſe Ideen Rouſſeau's für zwar intereſſante, aber müſſige Philoſopheme. Was würden die franzöſiſchen Großen, die dem R. ſchmeichelten, mit ihm und ſeinen Schriften wohl angefangen haben, wenn ſie voraus geahndet hätten, was eben jene Philoſopheme nach dreyßig Jahren in ihrem Vaterlande für eine Bedeutung erlangen würden? Rouſſeau dedicirte ſein zweytes Werk dem Magiſtrate zu Genf, wurde dafür von demſelben in alle Bürgerrechte wieder eingeſetzt, lebte auch nun einige Zeit zu Genf, und ſchwur während ſeines dortigen Aufenthalts nicht ohne vielen Kampf mit ſich ſelbſt die katholiſche Religion wieder ab.

Im J. 1756 gieng er von neuem nach Paris, lebte aber daſelbſt höchſt eingezogen, und unterhielt bloß Correſpondenz mit wenigen Freunden und einigen franzöſiſchen Großen, theils um der Kritik auszuweichen, die ihn damals recht eifrig zu ihrem Gegenſtande machte, theils auch aus Diät, weil er ſehr an einer Strangurie litt, wo ihm das Leben in der großen Welt zu Paris, bey der damals noch herſchenden zwangvolleren Etikette, oft höchſt beſchwerlich fallen mußte. Dieſe Periode iſt jedoch für die Literargeſchichte Rouſſeau's merkwürdig. Er arbeitete hier ſeine meiſten Aufſätze über die Muſik aus, die er nachher in ſeinem Dictionaire de muſique bekant machte, und die in dieſem Fache nach dem Urtheile von Kennern claſſiſch ſind. Er verfertigte auch mehrere muſikaliſche Stücke für das Theater, und hatte Streitigkeiten mit Voltaire über dramatiſche Gegenſtände. Zu eben dieſer Zeit ſchrieb er auch die neue Heloiſe, die zuerſt 1761 herauskam. Anfangs machte dieſer Roman kein ſonderliches Glück. Weit größeres Aufſehn erregte ſein Emil im J. 1762, worin er das Muſter einer neuen Erziehungstheorie aufſtellte. Das Parlament zu Paris verdammte das Buch, und ordnete eine gerichtliche Unterſuchung gegen den Verfaſſer an; ſo daß dieſer deswegen ſich ſchleunig aus Paris flüchten mußte. Er begab ſich nach Genf, wo man ihn aber nunmehro aus Furcht vor dem Franzöſiſchen Miniſterium die Aufnahme verweigerte. Jetzt alſo trieb er ſich in der Schweitz herum von einem Orte zum andern. Endlich wandte er ſich an den König von Preußen, und bat dieſen um einen ſichern Aufenthalt in Neufchatel. Der König gewährte ihm ſeine Bitte. Hier vertheidigte er ſeinen Emil gegen den Erzbiſchof von Paris,

der ihn anathematiſirt hatte. Er ſchilderte in dieſer Apologie ſeinen Character, ſeine Abſicht bey ſeinen Schriften, und daß er weit entfernt davon ſey, den Stat oder die Religion in Gefahr ſetzen zu wollen.

Kaum aber war die Unruhe vorüber; ſo verwickelte er ſich in eine neue, die ſehr gefährlich für ihn hätte werden können. Er ſchrieb die Lettres de la montagne, die eine Menge Anzüglichkeiten für den Magiſtrat und die Geiſtlichkeit in ſeiner Vaterſtadt enthalten. Die letztere ward darüber ſehr erbittert, da ſie ohnehin wegen ſeines erſten Ueberganges zur katholiſchen Religion eine Empfindlichkeit gegen ihn hegte, die er durch ſein nachheriges Abſchwören derſelben noch nicht ganz ausgelöſcht hatte. Ungeachtet R. bey Neufchatel in einem Dorfe Preußiſchen Gebiets lebte, ſo wußte doch die Genfer Geiſtlichkeit den Pöbel der dortigen Gegend wider ihn aufzuhetzen; ſo daß R. ſich genöthigt ſah, zu entfliehen, und ſich nach Bern begab. Aber die Berner, die es mit dem Magiſtrate in Genf nicht verderben wollten, und auch die Verbreitung nicht ſowohl ſeiner politiſchen, als ſeiner religiöſen Grundſätze fürchteten, verboten ihm den längern Aufenthalt in ihrer Stadt. Es war ſtrenger Winter, und R. war krank. Er bat, man möge ihn bis zum Frühlinge in ein Gefängniß ſetzen, um ſeiner ſicher zu ſeyn, damit er nur in einer beſſeren Jahrszeit reiſen könne. Aber auch das ſchlug man ab. Er mußte ſich entfernen, und kam nun in einem elenden Zuſtande zu Straßburg an. Nun nahm ihn der Marſchall von Contades wohlwollend auf, und behielt ihn bis zum Frühlinge bey ſich, da er ſich wieder nach Paris begab.

Hier entſchloß er ſich, mit David Hume, der ſich damals in Paris aufhielt, im J. 1766 nach England zu reiſen. In London wirkte ihm Hume beym Könige eine Penſion aus, und lebte mit ihm auf dem freundſchaftlichſten Fuße. Es erwachte aber in Rouſſeau durch unbedeutende zum Theile lächerliche Urſachen ein Mistrauen gegen ſeinen Freund; die Engländer ſpotteten darüber, daß ein franzöſiſcher Gelehrter eine Königliche Penſion erhalte; Hume ſah ein paar mal oder erkundigte ſich nach den Adreſſen der Briefe, welche Rouſſeau an ſeine Freunde in Frankreich ſchrieb, oder von dort empfieng; Das natürliche Phlegma jenes disharmonirte mit der momentanen enthuſiaſtiſchen Lebhaftigkeit dieſes; endlich ereignete ſich ein Umſtand, der beyde Philoſophen völlig entzweyte. Es erſchien in öffentlichen Blättern ein Brief an Rouſſeau angeblich von Friedrich dem Großen, der den Ritter Walpole zum Verfaſſer hatte, und in der That für den erſtern ſehr beleidigend war. Dieſer ſchrieb ihn ohne Bedenken ſeinem vermeynten Feinde, dem Hume, zu; und nunmehro entfernte er ſich aus dem Hauſe desſelben, fieng eine heftige Fehde mit ihm an, worin er ihm ſogar die beym Könige von England ausgewirkte Penſion zum Vorwurfe machte, und verließ bald darauf England gänzlich.

Auch bey ſeinem nachherigen Aufenthalte in Frankreich nahm ſeine Unzufriedenheit mit Andern, und ſein Hang zum Mistrauen immer zu; und die letztern Jahre ſeines Lebens brachte er faſt ganz einſiedleriſch und auf eine phantaſtiſche Art hin. Sehr viel trug zu dieſer Stimmung Rouſſeau's eine alte Haushälterin bey, die er in der Folge ſelbſt heyrathete,

thete, die Demoiſelle Le Vaſſeur, eine gemeine Perſon ohne Reize und vorzügliche Talente, die ihn aber durchaus zu beherſchen wußte. Sie pflegte ihn in ſeiner Kränklichkeit, und bemächtigte ſich dadurch ſeines ganzen Vertrauens. Gleichſam als ob aus Eiferſucht machte ſie nach und nach Alle bey ihm verdächtig, die mit ihm freundſchaftlichen Umgang unterhielten, und ihn beſuchten, oft durch die niederträchtigſten Inſinuationen, und wenn Rouſſeau ſich nicht daran kehrte, ſo verweigerte ſie denſelben geradehin den Zutritt. Rouſſeau hat auch Kinder mit dieſer ſeiner Freundinn und nachherigen Gattinn erzeugt, die er aber im Findelhauſe zu Paris erziehen ließ. Man hat dies Verfahren öfter getadelt. Er entſchuldigte ſich mit ſeiner Trägheit und Armuth; er ſey überzeugt geweſen, die Kinder würden im Findelhauſe beſſer erzogen werden; und man muß wenigſtens ſo billig ſeyn, zu glauben, daß ihm in ſeiner Einbildung dieſe Rechtfertigung ein Genüge gethan habe. Rouſſeau hatte ſonſt einen ſehr feinen und zarten Sinn für Elterliche Pflichten. Er kam einſt mit dem Grafen Büffon zuſammen, und ſagte ihm darüber etwas Verbindliches, daß er den Müttern bewieſen habe, ſie müßten ihre Kinder ſelbſt ſäugen. Büffon erwiederte dieſes Compliment mit einer bitteren Anſpielung auf die Art, wie R. ſeine Kinder behandle: "Alle vernünftige Leute haben das immer geglaubt, antwortete er; nur Sie, Herr Rouſſeau, allein waren nicht der Meynung, und leider Ihnen folgt man."

Auſſerdem waren in R's Charakter bey vielen Sonderbarkeiten und räthſelhaften Widerſprüchen auch ſehr viel gute liebenswürdige Züge. Er war gerecht,

mäßig, edelmüthig, mitleidig, begnügte ſich mit dem Nothwendigen, und verſchmähte und verachtete jedes ignoble Mittel, das ihm Reichthum oder ein einträgliches Amt hätte verſchaffen können. Inſofern hatte er eine echt philoſophiſche Denkart. Nur Dankbarkeit war ihm läſtig, und er beleidigte manche ſeiner Gönner und Freunde dadurch, daß er ihre Dienſte und ſelbſt ihre kleinen Gefälligkeiten und Höflichkeiten ausſchlug, und nicht ſelten auf eine unfeine, oder rauhe, oder ſeltſame Art ihnen auswich. Man kann ihn mit dem Diogenes, dem Cyniker, vergleichen, der die größte Simplicität der Lebensart mit allem Stolze eines philoſophiſchen Genies vereinigte. Wie manche andere unter ſeinen Zeitgenoſſen, kann man ihn nicht beſchuldigen, daß er in ſeinen Schriften der Sittlichkeit Abbruch gethan habe. Wenn er von Pflichten des Menſchen ſpricht, von den nothwendigen Maximen der Glückſeligkeit, ſo ſpricht er mit einer Wärme und Fülle, daß man ſieht, es floß bey ihm aus dem Herzen. Aber die ganze Art, wie er ſeine moraliſchen Lehren einkleidete, war immer zu phantaſtiſch, von ſeiner eigenen Art zu empfinden und zu denken zu ſehr afficirt, als daß die Lectüre der Werke des Rouſſeau, zumal in frühern Jahren, nicht auch auf die Bildung des Charakters nachtheilig einwirken könte. Man muß ſeine Schriften leſen, um das menſchliche Herz in ſeinen verborgenſten Falten, in ſeinen Sonderbarkeiten, in ſeinen feinern Gefühlen und Stimmungen kennen zu lernen; um zu ſehen, wie die menſchliche Vernunft oft die größte Sophiſtin gegen ſich ſelbſt iſt; aber man muß ſie nicht leſen, um ſich eben nach ihnen zu bilden. Sie können uns leicht zu paradoxen, empfindſamen, eigenſinnigen, für die wirkliche Welt unbrauchbaren Schwärmern machen.

Menſchen à la Rouſſeau, die dabey ſein Genie, ſeine Kunſttalente und Fertigkeiten, und ſeine großen und guten Eigenſchaften nicht haben, werden in der Welt noch viel unglücklicher ſeyn, als er ſelbſt war. Es iſt eine richtige Bemerkung, die ein franzöſiſcher Akademiker über Rouſſeau's und Voltaire's Tugend gemacht hat: Voltaire's Tugend war ohne Herz, und Rouſſeau's Tugend war ohne Kopf.

Die Schriftſtellerey *) und Philoſophie Rouſſeau's muß man vornehmlich aus dem Geſichtspuncte betrachten und würdigen, daß ſie der gemeinen gangbaren Denkart gewöhnlich geradezu entgegengeſetzt iſt, und wo dieſe auf Vorurtheilen und Irrthümern beruht, eine Menge derſelben wegräumt und berichtigt; aber auch ſich ſelbſt wieder in das andere Extrem verliert, und in ihrer Art ebenfalls, nur umgekehrt, einſeitig und falſch iſt.

Daß

*) S. insbeſondre: Recueil de toutes les pieçes, qui ont été publiées à l'occaſion du Diſcours de Mr. *Rouſſeau*: Si le retabliſſement des ſciences et des arts a contribué à epurer les moeurs; à Gotha 1753. 8. — Diſcours ſur l'origine et les fondemens de l'inegalité parmi les hommes. Par *Jean Jaques Rouſſeau*; à Amſtd. 1755. 8. Deutſch: Berlin 1756. 8. — Lettres ecrites de la montagne. Par *J. J. Rouſſeau*, à Amſterd. 1764. II P. 8. — Du contrat ſocial, ou principes du droit politique; à Amſtd. 1762. 12. Deutſch mit Anmerkungen von Geiger; Marburg 1763. 8. — Emile, ou ſur l'education; à Amſtd. 1762. 4 T. 8. Deutſch Berlin 1763. 4 Th. 8. Von den ſämtlichen Schriften Rouſſeau's hat man mehrere Ausgaben, auch eine neuere deutſche Ueberſetzung.

Daß die Wiſſenſchaften und die Cultur überhaupt der menſchlichen Geſellſchaft, namentlich in Anſehung der Moralität, manche Nachtheile gebracht haben, iſt nicht zu bezweifeln; darin hat R. Recht, und die enthuſiaſtiſchen Lobredner der Wiſſenſchaften und der Cultur ſind hier in der Regel viel zu einſeitig. Daß aber durch die wiſſenſchaftliche Cultur das menſchliche Geſchlecht unglücklich geworden ſey; daß es beſſer daran ſeyn würde, wenn es ſich wieder dem thieriſchen Zuſtande nähere; daß die Cultur bloß zur Verſchlimmerung der Sitten diene; darin hat R. Unrecht, und er iſt zu einſeitig: das wahre Reſultat liegt zwiſchen beyden Extremen in der Mitte.

Eben ſo kann man im Ganzen von der Erziehungstheorie urtheilen, die im Emil aufgeſtellt iſt. Daß man bey der älteren Erziehungsart die Natur zu ſehr verließ, und durch ungereimten Zwang und Künſteley, oder Fahrläſſigkeit, ſowohl den Körper, als den Verſtand und das Herz der Kinder verbildete, verkrüppelte, verſäumte, iſt Thatſache. R. hat ſich allerdings ein großes Verdienſt dadurch erworben, daß er die Aufmerkſamkeit ſeiner Zeitgenoſſen auf dieſen Punct hinlenkte, und in ſeinem Emil einen Zögling der vernünftigen Natur ſchilderte, um mich ſo auszudrücken. Er hat auch dadurch zu großen und weſentlichen Verbeſſerungen in Deutſchland Anlaß gegeben. Allein wiederum der rohen Natur bey der Erziehung zu viel überlaſſen, in einer Welt, die ſich ſo weit vom Naturſtande entfernt hat, das war ein entgegengeſetztes fehlerhaftes Extrem, in welches R. gerieth. Viele Jünglinge, die nach ſeinen Grundſätzen erzogen wurden, ſind misrathen.

In

In ſeiner politiſchen Theorie folgte R. auch mehr ſpeculativen Begriffen, als der Erfahrung. Seine Idee vom Naturſtande und von der urſprünglichen Freyheit und Gleichheit der Menſchen gründet ſich auf die Vorausſetzung der Ungeſelligkeit der Naturmenſchen, die aber ſchlechthin falſch iſt. Der Menſch iſt von Natur nichts weniger, als ein ungeſelliges Weſen. R. urtheilte hier von der geſamten Menſchheit nach ſich ſelbſt, und folglich wiederum höchſt einſeitig. Gäbe man aber auch die Vorausſetzung zu, ſo würde doch daraus nicht die urſprüngliche Gleichheit der Menſchenrechte folgen. Daß jeder Stat eine Unterdrückung der Menſchenrechte ſey, iſt nur halb wahr. Der Stat beſchränkt die Menſchenrechte, aber er unterdrückt ſie nicht; er beſchränkt ſie, um ſie zu ſichern, ſo weit ſie neben einander beſtehen mögen, wenigſtens der Theorie nach. Ein Geſellſchaftsvertrag (contrat Social), wie ihn R. für eine vollkomne Statsverfaſſung fodert, iſt in der Wirklichkeit nicht denkbar. Er ſelbſt hielt ihn für einen ſpeculativen Traum. Der beſte Stat kann überhaupt nicht aus Begriffen; er muß aus Erfahrung über Welt und Menſchen abſtrahirt, und nach den localen Verhältniſſen und temporellen Umſtänden eines Volks beſtimt werden. In dieſem Betrachte erſcheinen Rouſſeau's politiſche Schriften als politiſche Phantaſieen, die leider eben dadurch, daß man ſie raſch und unbeſonnen zu realiſiren ſuchte, ſo verderblich geworden ſind.

Noch will ich dieſen Bemerkungen das Urtheil beyfügen, welches R. ſelbſt über die poſitive Religion fällte, und über die Bemühungen ſo vieler ſeiner Zeitgenoſſen, dieſelbe zu untergraben. In einem

nem Briefe an Vernes ſchreibt er: "Ich habe Religion, lieber Freund, und ich glaube nicht, daß ein Menſch in der Welt ſie ſo nöthig hat, wie ich. Ich habe mein Leben unter Ungläubigen hingebracht, ohne mich irre machen zu laſſen; ich liebte ſie und ſchätzte ſie; und doch war mir ihre Lehre unerträglich. Ich ſagte ihnen immer, daß ich ſie nicht beſtreiten wolle, aber ihnen nicht glauben könne. — Die Philoſophie iſt nichts, als ein Meer von Ungewißheit und Zweifeln, aus denen der Metaphyſiker ſich nie herausfinden kann. Ich habe alſo mein Gefühl gefragt unabhängig von meiner Vernunft; laſſe meine Freunde die Welt nach Zufalle bauen, und finde in den Baumeiſtern ſelbſt, ihnen zum Trotze, das Daſeyn Gottes und ihres Schöpfers."

Mit den bisher genannten franzöſiſchen Philoſophen will ich gleich die Erwähnung einiger andern verbinden, da ſie mit jenen einen gemeinſchaftlichen Wirkungskreis theilten, und noch ungleich mehr als jene auf den philoſophiſchen und literariſchen Charakter ſowohl ihrer Nation, als auch der Deutſchen, Einfluß gehabt haben. Es gehört dahin zunächſt Voltaire, der unſtreitig nicht nur vor allen übrigen Günſtlingen Friedrichs des Großen den Vorzug genoſſen, und zur Entwickelung und Richtung des Geſchmacks und der philoſophiſchen Denkart des Königs am meiſten beygetragen; ſondern überhaupt in gewiſſer Hinſicht im Fache der ſchönen Literatur, und wo nicht in der Philoſophie ſelbſt, doch in der Art der Behandlung derſelben Epoche gemacht hat. Seine frühere Lebensgeſchichte enthält mehr edle Züge, unter andern die geſchickte und muthige Vertheidigung des unglücklichen Calas und ſeiner Familie,

den er von der Folge eines ungerechten Urtheilsſpru=ches rettete. Den erſten und größten Ruhm verdankt Voltaire ſeinem poetiſchen Genius, hauptſächlich ſeinem ſo fruchtbaren Talente für die dramatiſche Kunſt, das anfangs in Paris um ſo mehr geſchätzt und bewundert wurde, da es ſeit dem Tode der bey=den Corneille und des Racine der franzöſiſchen Bühne an neuen vorzüglichen dramatiſchen Werken, beſonders im Fache der Tragödie, gefehlt hatte; ob=gleich Voltaire, ſo enthuſiaſtiſch er auch von ſeinen Landsleuten und von vielen Deutſchen geprieſen iſt, die dramatiſche Kunſt nicht viel weiter brachte, als ſeine Vorgänger, wie Leſſing's Kritik gezeigt hat. Auſſerdem wurde Voltaire auch ſehr berühmt als epiſcher Dichter durch ſeine Henriade, von welcher er einen Theil während ſeiner Gefangenſchaft in der Baſtille verfertigte, durch ſeine Pucelle d'Orleans, und als proſaiſcher hiſtoriſcher und philoſophiſcher Schriftſteller.

Friedrich der Große ließ ſich mit ihm anfangs in eine Correſpondenz ein, hatte nachher auf ſeiner Reiſe nach Weſtphalen eine perſönliche Zuſammen=kunft, und lud ihn zu ſich nach Berlin ein, wohin ſich Voltaire auch begab, und dort mehr Jahre mit dem Könige als deſſen vertrauteſter Freund lebte, wie=wohl nur in literariſchem Betrachte. Da jener bey ſeiner reichen Ader des Witzes auch einen hohen Grad von eigenſüchtiger Eitelkeit und hämiſcher Laune be=ſaß; ſo entzweyten ſich beyde zuletzt, ſo daß ihn der König ſogar nach ſeiner Abreiſe unterweges verhaften laſſen wollte. In der Folge fuhr inzwiſchen der Kö=nig fort, ihn freundſchaftlich zu behandeln, und ihm in ſeinen Briefen zu ſchmeicheln, wozu in ſeinem

frühern perſönlichen Verhältniſſe mit ihm Gründe lagen.

Unter den eigenthümlichen Zügen in Voltaire's Charakter war auch ein ſchmutziger Geitz, wovon er wenigſtens während ſeines Aufenthalts in Deutſchland manche zum Theile ſonderbare Proben gegeben hat. Nach ſeiner Abreiſe aus Deutſchland hielt ſich Voltaire gewöhnlich zu Paris auf, fuhr fort für das Theater zu arbeiten, nahm an den Arbeiten der Encyklopädiſten Theil, und hatte vielerley Streitigkeiten. Im höhern Alter zog er ſich auf ſein Landgut nach Ferney zurück, brachte hier ſeine Muße in der Geſellſchaft der bekanten Markiſe de Chatelet zu, und zeichnete ſich nunmehro durch Wohlthätigkeit gegen die Gutsleute und Landleute der Gegend aus. Nicht lange vor ſeinem Tode erfuhr er die Demüthigung, daß der Kayſer Joseph II, der den kranken Haller zu Bern beſucht hatte, den Philoſophen von Ferney nicht beſuchte, ungeachtet er in der Nähe vorbey kam.

Die Schriften Voltaire's über philoſophiſche Gegenſtände hatten nicht eigentlich einen wiſſenſchaftlichen Zweck. Er behandelte die Philoſophie, wie Alles, was er behandelte, mehr als Stoff einer intereſſanten launigten witzigen Darſtellung, ſoferne ſie dieſer fähig war, und wenn philoſophiſche Materien dieſer nicht fähig waren, gab er ſich auch nicht damit ab. Anfangs bemühte er ſich, das Newtonſche Syſtem zu populariſiren, und die Kentniß desſelben in Frankreich und Deutſchland auch unter dem größern Publicum zu verbreiten; wobey er Vergleichungen zwiſchen Newton und Leibniz anſtellte, die

zum

zum Nachtheile des letztern ausfielen; wiewohl er von Leibniz perſönlich, und auch von Wolf, (nur nicht von deſſen weitſchweifiger ſyſtematiſcher Schulmanier und ſeinen zahlreichen lateiniſchen Quartanten) mit Achtung ſprach. Ein deutſcher Gelehrter und Philoſoph Ludwig Martin Kahle trat zwar als Apologet Leibniz'ens gegen Voltaire auf, und bewies die Unrichtigkeiten, die bey desſelben Parallele zwiſchen Newton und Leibniz zum Grunde lagen; ward aber dafür mit höhniſchem Spotte abgefertigt und lächerlich gemacht *).

Bald nachher diente der Optimismus dem Voltaire zum Gegenſtande ſeiner ſpöttiſchen Laune; und hierin hatte er nicht Unrecht. Die Metaphyſiker warfen in der That damals manche ungereimte Fragen über dieſen Punct auf, und beantworteten ſie wo möglich noch ungereimter. Da ſie bey der Vorausſetzung des Theismus die gegenwärtige Welt für die beſte unter allen möglichen erklärten, welche Gott habe ſchaffen können; ſo ſahen ſie ſich genöthigt, entweder die Wirklichkeit des Uebels in der Welt ſchlechthin zu leugnen, wogegen die Erfahrung doch ſo laut pro-

*) Elemens de la philoſophie de *Newton* mis à la portée de tout le monde. Par Mr. *de Voltaire*; à Amſterdam 1738. 8. — La Metaphyſique de *Newton*; ou parallele des Sentimens de *Newton* et de *Leibnitz*; à Amſterd. 1740. 8. — Vergleichung der Leibniziſchen und Newtoniſchen Metaphyſik, wie auch verſchiedener anderer philoſophiſcher und mathematiſcher Lehrer beyder Weltweiſen, angeſtellt und dem Hrn. von Voltaire entgegengeſtellt von Lud. Mart. Kahle; Göttingen 1740. 8. Franzöſiſch à la Haye 1744. 8. Voltaire erwiederte eine Courte Reponſe aux longs diſcours d'un Docteur allemand. — Von den ſämtlichen Oeuvres de Voltaire hat man ebenfalls mehrere Ausgaben.

proteſtirte, oder mit ſich im Widerſpruche zu bleiben, und troß allem Uebel die Welt doch für die beſte Welt zu erklären. Dies lezte insbeſondre war es, was den Voltaire zu ſeinem Romane Candide veranlaßte. Einige andre geiſtvolle und intereſſante philoſophiſche Aufſäße von Voltaire finden ſich noch in ſeinen Melanges de literature, d'hiſtoire et de philoſophie.

Obgleich die eigentlich philoſophiſchen Schriften Voltaire's nicht an ſich von ſonderlichem Belange für die Wiſſenſchaft ſind; ſo hat er ſich dennoch durch den Charakter ſeiner Werke überhaupt, auch ſeiner hiſtoriſchen, um die Cultur der Philoſophie in manchen anderen Hinſichten ein großes indirectes Verdienſt erworben. Er hat erſtlich unſtreitig eine vernünftigere religiöſe oder vielmehr theologiſche Denkart unter den Gelehrten bewirken helfen. Es iſt hier keinesweges die Abſicht, alle die Spöttereyen in Schuß nehmen zu wollen, welche ſich Voltaire gegen die Bibel, am meiſten den hiſtoriſchen Theil derſelben, ſo wie gegen die poſitive Religion im Ganzen erlaubt hat, oder gar ſie als Ruhmwürdig hervorzuheben. Die Zügelloſigkeit des Voltairiſchen Wißes hat hier allerdings die Grenze weit überſchritten. Gleichwohl hat auch dies ſeine gute Folgen gehabt. Dadurch daß er den hiſtoriſchen Theil der Bibel angriff; manche ſcheinbare oder wirkliche Widerſprüche und Sonderbarkeiten in den Sagen und Erzählungen des alten und neuen Teſtaments aufdeckte; auf die Bemühungen der Exegeten und Theologen, ſelbſt die offenbarſten Unmöglichkeiten und Ungereimtheiten zu erklären und zu vertheidigen, ein lächerliches Licht warf, ward er mit Urſache, daß man den hiſtoriſchen

Theil der Bibel von demjenigen, der wirklich als Quelle einer poſitiven Religion gelten kann, ſchärfer abſonderte, das Dogma von der göttlichen Inſpiration der bibliſchen Bücher ſtrenger prüfte, die Anwendung desſelben auf dieſe und jene einzelne bibliſche Bücher immer mehr einſchränkte, es überhaupt ganz anders beſtimte, und ſo nach und nach der bibliſchen Exegeſe eine andere Richtung gab, wobey die Bibel weniger den Sarkasmen eines Kopfes, wie Voltaire, ausgeſetzt war.

Was übrigens Voltaire'n und ſeinen naturaliſtiſchen Zeitgenoſſen wegen ihrer Ausfälle auf die poſitive Religion auch noch zur Entſchuldigung gereicht, iſt, daß ſie dabey nicht ſowohl den Proteſtantismus, als vielmehr die katholiſche Religion und Kirche im Auge hatten. Der Contraſt, der ſich zwiſchen der Dummheit und dem Aberglauben des großen Haufens, der Mönche, und der niederen katholiſchen Geiſtlichkeit, in Frankreich, Italien, den Niederlanden, und zwiſchen der auf den höchſten Grad geſtiegenen ſittlichen Verdorbenheit der vornehmern Geiſtlichkeit und Stände in Paris fand, mußte jene Köpfe zu Ausfällen der Art reizen, um ſo mehr, da dieſe Witzeleyen über Religion und Bibel in den Zirkeln vorzüglich bewundert wurden, in denen ſich Voltaire und ſeine Freunde herumtrieben.

Zweytens Voltaire zeigte durch ſein Beyſpiel auffallend, daß die Einführung nicht allein der Philoſophie, ſondern auch der wiſſenſchaftlichen Literatur überhaupt in das große Publicum, nicht ſowohl von der ſteifen ſyſtematiſchen Form, als vielmehr von der Art der Darſtellung abhänge, daß man durch

dieſe zu intereſſiren und zu gefallen wiſſe. Er weckte alſo die Gelehrten, vornehmlich die deutſchen Gelehrten, in dieſem Puncte zur Nachahmung. Sie fiengen itzt auch an, mehr Fleiß auf Compoſition und Schreibart zu wenden, als ſie bis dahin gethan hatten. Man bemerkt häufig bey den deutſchen Schriftſtellern aus der Periode, wo Voltaire's Ruhm am höchſten war, einen polemiſchen Ton und Sticheleyen gegen ihn. Das iſt eben ein Beweis, daß ſie ihm nachzueifern ſuchten, und die Ueberlegenheit, die er im Urtheile des gebildeten Publicums gewonnen hatte, durch das, was ſie ſelbſt leiſteten, mindern wollten. Voltaire war in ſeiner Art ein treffliches Muſter, wie man literariſche Gegenſtände popular, praktiſch, und anziehend behandeln müſſe. Er verband Zerſtreuung, Unterhaltung und Belehrung des Leſers auf die angenehmſte Art mit einander. Seinen hiſtoriſchen Arbeiten macht man den Vorwurf, daß er zuweilen die Geſchichte in einen Roman verwandelt habe, und der Vorwurf iſt nicht ungegründet. Hier iſt aber von ſeinen Werken, und alſo auch von ſeinen hiſtoriſchen, nur als Producten des Genies und philoſophiſchen Geiſtes die Rede, und es iſt die Frage, wenn er ſich um hiſtoriſche Wahrhaftigkeit und Gründlichkeit mehr bemüht hätte, ob er nicht dennoch alle Annehmlichkeiten ſeiner hiſtoriſchen Manier beybehalten haben würde.

Einer der vornehmſten franzöſiſchen Naturaliſten war d'Alembert, ein trefflicher geiſtvoller Schriftſteller, zugleich großer Phyſiker und Mathematiker, der auch einige Zeit ſich in Berlin aufhielt, übrigens größtentheils zu Paris lebte. Er und Diderot waren die Hauptunternehmer der großen franzöſiſchen En-

Encyklopädie, dieſes berühmten Werkes, zu welchem ſich damals die beſten Köpfe Frankreichs vereinigten, und das für die Franzöſiſche Litteratur, für den Geſchmack und die wiſſenſchaftlichen Studien der Franzöſiſchen Nation, und vornehmlich für die philoſophiſche, moraliſche, politiſche, und religiöſe Denkart derſelben von den entſcheidenſten Folgen geweſen iſt. Man wollte in dieſem Werke die wichtigſten Materien aus allen Diſciplinen alphabetiſch zuſammenſtellen; einzelne Artikel wurden beſondern Gelehrten zur Ausarbeitung übertragen; und es iſt nicht zu leugnen, daß viel Gutes und Vortreffliches darin geleiſtet iſt. Die philoſophiſchen Artikel ſind aber faſt ſämtlich in dem einſeitigen naturaliſtiſchen Geiſte und Tone geſchrieben, der die Urheber des Werkes beſeelte. Sie zwecken darauf ab, den Katholicismus nicht bloß, ſondern Alles, was poſitive Religion heißt, zu untergraben. D'Alembert und Diderot wählten in dieſem Fache zu ihren Mitarbeitern keine andere, als ſolche, von denen ſie wußten, daß ſie mit ihnen einſtimmig dächten; und man hat daher nicht Unrecht, wenn man den heutigen Verfall der Religion und Sittlichkeit in Frankreich bey den vornehmern und gebildetern Ständen größtentheils den ſogenannten Encyklopädiſten zuſchreibt. Wie leidenſchaftlich und ſelbſt wie unedel ſie in dem Stücke verfuhren, davon kann ein Beweis ſeyn, daß ſie in einem Artikel Feuilles eine Stelle aus einem Werke Bonnet's einrückten, und ſtatt der Wörter Dieu, Providence, die naturaliſtiſcher klingenden Nature, Loix generales, unterſchoben, alſo aus Haß gegen die poſitive Religion offenbare Falſarii wurden.

Für die Geſchichte der Philoſophie iſt bey der Franzöſiſchen Encyklopädie am intereſſanteſten der Ge-

ſichtspunct, woraus D'Alembert und Diderot den Zuſammenhang der Wiſſenſchaften und Künſte betrachteten und darſtellten. Ihre Ideen darüber ſind entwickelt in dem Discours preliminaire der Encyklopädie. Dieſer enthält zwey Theile, deren einer die Genealogie der Wiſſenſchaften, der andere die philoſophiſche Geſchichte der Fortſchritte des menſchlichen Geiſtes ſeit der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften zu Gegenſtänden haben. Vom Baco von Verulam hat D'Alembert nur die encyklopädiſche Ordnung der menſchlichen Erkentniſſe entlehnt, nicht aber ſeine Vorſtellungsart von der Genealogie der Wiſſenſchaften, die ihm eigen iſt; daher man ihn inſofern mit Unrecht eines am Baco begangenen Plagiats beſchuldigt hat.

Die menſchliche Erkentniß beſteht zunächſt und vornehmlich aus Ideen, welche wir unmittelbar durch die Sinne empfangen haben, und aus der Verbindung und Vergleichung dieſer Ideen. Die leztere wird im Allgemeinen Philoſophie genannt, und begreift auch die Mathematik in ſich. Die Scheidung beyder in ihre einzelnen Zweige gehört für die Encyklopädie ſelbſt. Dieſe Vergleichung, Annäherung und Verbindung der unmittelbaren Ideen iſt die erſte Operation der Reflexion. Aber die Erkentniſſe, welche wir durch die Vereinigung der primitiven Ideen gewinnen, ſind nicht die einzigen, deren der menſchliche Verſtand fähig iſt. Es giebt noch eine andere Gattung von Reflexionserkentniſſen. Dieſe beſtehn aus Ideen, welche wir uns ſelbſt bilden, indem wir uns ähnliche Weſen mit denen, welche die Gegenſtände unſerer directen Erkentniſſe ausmachen, einbilden oder zuſammenſezen. Dies nennen wir

Nach-

Nachahmung der Natur, die den Alten ſo bekant war und von ihnen ſo lebhaft empfohlen wurde.

Da die unmittelbaren Ideen, welche uns am lebhafteſten reizen, auch diejenigen ſind, deren Andenken wir am leichteſten bewahren; ſo ſind es auch eben dieſe, welche wir durch die Nachahmung ihrer Gegenſtände in uns am liebſten wieder zu erwecken ſuchen. Wenn die angenehmen Objecte uns in der Wirklichkeit mehr rühren, als in der bloßen Vorſtellung, ſo wird das, was ſie im letztern Falle an Annehmlichkeit verlieren, auf gewiſſe Weiſe durch diejenige Annehmlichkeit erſetzt, die aus dem Vergnügen der Nachahmung entſpringt. In Anſehung der Objecte aber, die in der Wirklichkeit nur traurige, ſchmerzliche, beunruhigende Empfindungen verurſachen würden, iſt umgekehrt die Nachahmung angenehmer, als die Objecte ſelbſt; weil dieſe uns in die angemeſſene Entfernung verſetzt, wo wir das Vergnügen einer Gemüthsbewegung empfinden, ohne die in der Wirklichkeit damit verbundene Beſchwerde. Erkentniſſe dieſer Art, die auf der Nachahmung der ſchönen Natur beruhen, ſind alle Künſte des Schönen, ſowohl die bildenden, als die redenden.

Sehr fein ſind die Bemerkungen D'Alembert's über den Urſprung des Ranges, welchen die Künſte und Wiſſenſchaften des Schönen vor den mechaniſchen Künſten im Urtheile der Menſchen und in der bürgerlichen Geſellſchaft insbeſondre gewonnen haben. Man kann den Namen Kunſt überhaupt einem jeden Syſteme von Kentniſſen beylegen, die ſich möglicherweiſe auf Regeln bringen laſſen, welche beſtimt, unveränderlich, und von dem Eigenſinne und

Vorurtheile der Individuen unabhängig ſind. In dieſem Sinne könte man mit Recht ſagen, daß mehrere unſerer Wiſſenſchaften von der praktiſchen Seite betrachtet Künſte ſind. Aber ſo wie es Regeln giebt für die Operationen des Verſtandes oder der Seele; ſo giebt es ſie auch für die Thätigkeiten des Körpers, d. i. für diejenigen, welche auf die äußern Körper beſchränkt, nur der Hand bedürfen, um ausgeübt zu werden. Daher rührt die Unterſcheidung der Künſte in freye (liberale) und mechaniſche, und die Superiorität, welche man jenen über dieſe einräumt. Dieſe Superiorität iſt ohne Zweifel in mehrfacher Hinſicht ungerecht. So lächerlich inzwiſchen Vorurtheile ſeyn mögen; ſo iſt doch unter ihnen keines ganz ohne Grund, oder, um es richtiger auszudrücken, keines ohne eine Veranlaſſung ſeines Urſprungs. Die Philoſophie iſt zuweilen nicht im Stande, die Misbräuche zu verbeſſern; aber ſie kann doch ſtets ihre Quellen entdecken.

Da die körperliche Stärke das erſte Princip war, was das Recht aller Menſchen auf Freyheit und Gleichheit unnütz gemacht hat, ſo haben ſich die Schwächern, deren Zahl immer die größte iſt, mit einander vereinigt, um jenes Princip zu unterdrücken. Sie haben alſo mit Hülfe der Geſetze und verſchiedener Arten von Statsverfaſſungen eine vertragsmäßige Ungleichheit eingeführt, ſo daß die körperliche Stärke aufhörte das Herſchaftsprincip zu ſeyn. Sobald dieſe letzte Ungleichheit geſichert war, und die Menſchen ſich aus vernünftigen Gründen zu ihrer Erhaltung vereinigt hatten, unterließen ſie doch nicht ihr insgeheim entgegenzuarbeiten, vermöge des Triebes nach Superiorität, welchen nichts in den Menſchen vertilgen

gen kann. Sie ſuchten alſo eine Art von Entſchädigung in einer weniger willkührlichen Ungleichheit; und da die körperliche Stärke, durch die Geſetze gebunden, ihnen kein Mittel der Superiorität mehr darbieten konte; ſo wurden ſie genöthigt, die Verſchiedenheit der geiſtigen Talente als ein Princip der Ungleichheit anzunehmen, das natürlicher, der Ruhe günſtiger, und der menſchlichen Geſellſchaft nützlicher war. Dadurch rächte ſich der edelſte Theil unſers Weſens gewiſſermaßen wegen der Vorzüge, die der ſchlechtere Theil desſelben uſurpirt hatte; und die geiſtigen Talente wurden allgemein, als an Superiorität über die körperlichen Anlagen erhaben anerkant. Die mechaniſchen Künſte, abhängig von der Handarbeit, und, wenn man ſich ſo ausdrücken darf, einer Art von Routine unterjocht, wurden denjenigen Menſchen überlaſſen, welche das Vorurtheil in die niedrigſte Claſſe verſetzte. Die Armuth, welche dieſe Menſchen zwang, ſich ſolchen Arbeiten zu widmen, öfter als ihr Geſchmack und ihr Genie ſie dazu leiteten, wurde hernach ein Grund, ſie zu verachten: ſo ſehr ſchadet die Armuth Allem, womit ſie ſich vergeſellſchaftet.

Die freyen Thätigkeiten des Geiſtes wurden dagegen der Antheil derer, die ſich in dieſer Hinſicht am meiſten von der Natur begünſtigt wähnten. Inzwiſchen wird doch der Vorrang, welchen die liberalen Künſte vor den mechaniſchen gewonnen haben, durch die Anſtrengung des Geiſtes, welche jene vorausſetzen, und durch die Schwierigkeit, ſich darin hervorzuthun, reichlich durch den weit größern Nutzen aufgewogen, welchen die letzteren meiſtens der Menſchheit gewähren. Dieſer Nutzen ſelbſt iſt Urſache ge-

worden, daß man ſie auf eine bloß maſchinenmäßige Thätigkeit zurückgebracht hat, um ihre Ausübung einer größeren Zahl von Menſchen zu erleichtern. Gleichwohl darf die bürgerliche Geſellſchaft, wenn ſie auch mit Recht die großen Genies verehrt, denen ſie ihre Aufklärung verdankt, doch nicht die Hände herabwürdigen und verachten, welche ihr dienen. Die Entdeckung des Compaſſes iſt dem menſchlichen Geſchlechte nicht minder vortheilhaft geweſen, als es für die Phyſik die Erklärung der Eigenſchaften der Magnetnadel ſeyn würde. Auch iſt nicht zu vergeſſen, daß, wenn man das Princip des Unterſchiedes der mechaniſchen und freyen Künſte an ſich ſelbſt erwägt, es eine Menge Gelehrte giebt, deren Wiſſenſchaft eigentlich nichts weiter, als eine mechaniſche Kunſt, iſt, und daß zwiſchen einem Kopfe mit Kentniſſen ohne Ordnung, Verbindung und Brauchbarkeit angefüllt, und dem Inſtincte eines bloß mechaniſchen Handwerkers gar kein weſentlicher Unterſchied obwaltet.

Die Verachtung, welche man gegen die mechaniſchen Künſte hegt, ſcheint ihren Einfluß ſogar bis auf die Erfinder derſelben erſtreckt zu haben. Die Namen dieſer Wohlthäter des menſchlichen Geſchlechts ſind faſt ſämtlich unbekant; während die Geſchichte der Eroberer, der Verwüſter desſelben, weltkundig geworden iſt. Und doch muß man vielleicht gerade bey den mechaniſchen Künſtlern die bewundernswürdigſten Proben des menſchlichen Scharfſinns, der Geduld und der Hülfsmittel des menſchlichen Geiſtes ſuchen. Freylich ſind die meiſten Künſte nur nach und nach erfunden worden, und es waren wohl mehr Jahrhunderte dazu erforderlich, um z. B.

die Uhren zu dem Grade der Vollkommenheit zu bringen, welchen ſie gegenwärtig erreicht haben. Aber iſt nicht derſelbe Fall bey den Wiſſenſchaften? Wie viele Entdeckungen, die ihre Urheber unſterblich gemacht haben, waren nicht durch die Forſchungen der vorhergegangenen Jahrhunderte vorbereitet, oft bis zur Vollendung hingeführt, ſo daß es nur noch Eines Schrittes weiter bedurfte, um ſie wirklich zu vollenden? Und warum ſollten auch nur diejenigen, die einzelne Verbeſſerungen und Vervollkomnungen des Uhrwerks erfanden, nicht eben ſo viel Anſpruch auf unſere Achtung haben, wie diejenigen, die nach und nach die Algebra vervollkomneten? Auſſerdem, wenn man anders einſichtsvollen Männern Glauben beymeſſen will, welche die Verachtung, die der große Haufen gegen die mechaniſchen Künſte hegt, nicht abgehalten hat, ſie zu ſtudiren; ſo giebt es ſo zuſammengeſetzte Maſchinen, deren Theile ſo ſehr von einander gegenſeitig abhängen, daß es kaum glaublich iſt, die Erfindung derſelben ſey nicht das Werk eines einzigen Kopfes geweſen. Ein ſo ſeltenes Genie, deſſen Namen in der Vergeſſenheit begraben liegt, hätte es nicht verdient, an die Seite der kleinen Zahl ſchöpferiſcher Geiſter geſetzt zu werden, die uns in den Wiſſenſchaften neue Bahnen und Ausſichten gebrochen und eröffnet haben?

Von den liberalen Künſten, die man auf Principien zurückgeführt hat, werden diejenigen, welche die Nachahmung der Natur zum Gegenſtande haben, ſchöne Künſte genannt, weil das Vergnügen ihr vornehmſter Zweck iſt. Dies iſt jedoch nicht das einzige Merkmal, welches ſie von den nothwendigeren oder nützlicheren freyen Künſten, wie die Gramma-

tik, die Logik, und die Moral abſondert. Die letzteren haben feſte und allgemein geltende Regeln, die jeder Menſch einem Andern mittheilen kann; anſtatt daß die Ausübung der ſchönen Künſte vorzüglich in einer Erfindung beſteht, die ihre Geſetze nur vom Genie empfängt. Die Regeln, welche man über die Künſte dieſer Gattung feſtgeſtellt hat, betreffen eigentlich nur den mechaniſchen Theil derſelben; ſie bringen ohngefähr dieſelbe Wirkung mit dem Teleſkop hervor, ſie helfen nur denen, die ſehen können.

Aus allem Bisherigen erhellt, daß die verſchiedenen Arten, wie unſer Verſtand auf die Objecte wirkt, und der verſchiedene Nutzen, welchen er von dieſen Objecten ſelbſt zieht, das erſte ſich uns darbietende Mittel iſt, um im Allgemeinen unſere Kentniſſe von einander zu unterſcheiden. Es bezieht ſich hier Alles auf unſere Bedürfniſſe, dieſe mögen nun ſchlechthin nothwendig ſeyn, oder auf Convenienz und Vergnügen, oder auf Gewohnheit, Eigenſinn und Laune beruhen. Je entfernter die Bedürfniſſe ſind, oder je ſchwerer zu befriedigen, deſto langſamer kommen die Kentniſſe, die ihre Befriedigung vorausſetzt, in der Geſchichte der Künſte und Wiſſenſchaften zum Vorſchein. Welche Fortſchritte würde nicht die Arzneykunde auf Koſten der bloß ſpeculativen Wiſſenſchaften gemacht haben, wenn ſie eben der Gewißheit fähig wäre, wie die Geometrie? Es giebt aber auch noch andere ſehr ausgezeichnete Merkmale des Unterſchieds in der Art, wie unſre Kentniſſe uns afficiren, und in den verſchiedenen Urtheilen, welche unſere Seele über ihre Ideen fällt. Dieſe Urtheile werden mit den Namen Evidenz, Gewißheit, Wahrſcheinlichkeit, Gefühl und Geſchmack belegt.

Die Evidenz komt ſtrenge genommen nur ſolchen Ideen zu, deren Verbindung der Verſtand auf einmal einſieht und begreift; die Gewißheit ſolchen, deren Verbindung nur mit Hülfe einer gewiſſen Zahl Zwiſchenideen eingeſehen und begriffen werden kann, oder, was hiermit einerley iſt, ſolchen Sätzen, deren Identität mit einem an und für ſich ſelbſt evidenten Principe nur durch einen längern oder kürzern Umweg entdeckt werden mag. Aus dieſen Beſtimmungen folgt, daß nach der Natur des menſchlichen Verſtandes dasjenige, was für den Einen evident iſt, zuweilen für einen Andern nur gewiß ſeyn würde.

Man könte auch die Wörter Evidenz und Gewißheit noch in einem andern Sinne nehmen, und ſagen, daß die erſtere ein Reſultat der bloßen Operationen des Verſtandes ſey, und ſich auf metaphyſiſche und mathematiſche Erkentniſſe beziehe; die andere aber mehr phyſikaliſchen Gegenſtänden angehöre, deren Erkentniß die Frucht eines beſtändigen und unveränderlichen Verhältniſſes unſerer Sinne iſt.

Die Wahrſcheinlichkeit betrifft vorzüglich hiſtoriſche Thatſachen, und überhaupt alle vergangene, gegenwärtige und künftige Begebenheiten und Ereigniſſe, die wir einer Art von Zufalle zuſchreiben, weil wir ihre Urſachen nicht mit Zuverläſſigkeit herauszubringen vermögen. Derjenige Theil dieſer Erkentniß, welcher das Gegenwärtige und Vergangene zum Objecte hat, ob er ſich gleich auf das bloße hiſtoriſche Zeugniß gründet, bewirkt doch oft in uns eine eben ſo ſtarke Ueberzeugung, wie diejenige iſt, die aus Axiomen entſpringt. Das Gefühl iſt von

zwey=

zweyerley Gattung. Das eine für moraliſche Wahrheiten geeignet nennt man Gewiſſen; es iſt eine Folge des natürlichen Geſetzes und der Ideen, welche wir vom Guten und Böſen haben. Man könte es die Evidenz des Herzens nennen; denn ſo verſchieden es auch von der Evidenz des Verſtandes iſt in Anſehung ſpeculativer Wahrheiten, ſo beherſcht es doch unſern Geiſt mit derſelben Gewalt. Die andere Gattung des Gefühls wird beſonders afficirt durch die Nachahmung der ſchönen Natur, und das, was man Schönheit der Darſtellung und des Ausdrucks nennt. Es faßt mit Entzücken die erhabene frappirende Schönheit; es entwickelt und entdeckt mit Feinheit die verborgene; es verſchmäht und verbannt Alles, waß nur den Schein des Schönen hat. Oft ſpricht es ſtrenge Urtheile aus, ohne ſich die Mühe zu geben, daß es die Gründe derſelben aus einander ſetzte, weil dieſe Motive aus einer Menge von Ideen hervorgehen, die ſich nicht gleich auf der Stelle angeben und noch weniger Andern mittheilen laſſen, welche vielleicht dafür gar keine Empfänglichkeit haben. Dieſer Art des Gefühls verdanken wir insbeſondre den Geſchmack und das Genie. Beyde gehen darin von einander ab, daß das Genie ein Gefühl iſt, welches erzeugt, ſchafft, und bildet, der Geſchmack hingegen ein Gefühl, welches über das Erzeugte, Geſchaffene und Gebildete urtheilt.

Nach der Erörterung des ſucceſſiven Urſprungs und der Verbindung der Künſte und Wiſſenſchaften läßt d'Alembert die encyklopädiſche Anordnung derſelben folgen, wobey der vom Baco von Verulam entworfene Arbor Scientiarum zum Grunde liegt, nur mit

mit manchen Abänderungen im Einzelnen. Dieſe encyklopädiſche Anordnung, verglichen mit denjenigen, die in unſeren Zeiten entworfen ſind, hat ſehr große Mängel und Fehler, was auch ohne weitere Kritik aus der erſten Anſicht derſelben erhellt. Den Beſchluß des ganzen Discours preliminaire de l'Encyclopedie macht eine Ueberſicht der vornehmſten Veränderungen in dem neuern Zuſtande der Wiſſenſchaften und Künſte ſeit Baco *).

Mit der Einleitung in die Encyklopädie und dem wiſſenſchaftlichen Plane derſelben hängt eine ausführliche Abhandlung d'Alemberts unter dem Titel: Elemens de philoſophie, worin er die Principien ſeiner eigenen philoſophiſchen Vorſtellungsart vorgetragen hat, auf's genaueſte zuſammen. Den Inhalt dieſer will ich alſo etwas näher charakteriſiren **).

Die Philoſophie überhaupt iſt nach d'Alembert die Anwendung der Vernunft auf verſchiedene Gegenſtände, auf welche ſie angewandt werden kann. Die Elemente der Philoſophie dürfen alſo nur, aber müſſen auch die Grundprincipien aller menſchlichen Erkentniſſe enthalten. Dieſe Erkentniſſe ſind von dreyfacher Art; ſie beſtehn entweder aus Thatſachen, oder aus Gefühlen, oder aus Reſultaten der Reflexion. Die leztere Art ſchließt ſich einzig und von

*) S. auch d'Alembert's Melanges de Litterature, d'Hiſtoire et de philoſophie; nouv. edit. Tomes V. Amſterd. 1760. 8. wo der Discours preliminaire de l'Encyclopedie an der Spitze des erſten Bandes ſteht. Angehängt iſt eine Explication détaillée du Syſteme des connaiſſances humaines von Diderot.

**) Ibid. T. IV.

von allen Seiten der Philoſophie an; die beyden andern nähern ſich dieſer nur unter einigen Geſichtspuncten, aus welchen man ſie betrachten kann. Die Wiſſenſchaft der Thatſachen der Natur iſt einer der großen Gegenſtände des Philoſophen; nicht um zu ihrer erſten und oberſten Urſache hinaufzuſteigen, was faſt immer unmöglich iſt; ſondern um ſie zu verbinden, zu vergleichen, in Claſſen zu ordnen, die einen durch die anderen zu erklären, und ihren Gebrauch im wirklichen Leben zu zeigen. Die Wiſſenſchaft der hiſtoriſchen Thatſachen ſteht mit der Philoſophie von zwey Seiten in Verknüpfung, durch die Principien, welche bey der hiſtoriſchen Gewißheit zum Grunde liegen, und durch den Nutzen, welcher ſich aus der Geſchichte ziehen läßt. Die Menſchen, welche auf der Schaubühne der Welt auftreten, werden von dem Weiſen als Zeugen gewürdigt, oder als Schauſpieler beurtheilt; er ſtudirt das moraliſche Univerſum, wie das phyſiſche, ohne von Vorurtheilen geblendet zu werden.

Die Wahrheiten des Gefühls gehören für den Geſchmack, oder die Moral, und unter dieſen beyden Geſichtspuncten bieten ſie der philoſophiſchen Betrachtung wichtige Gegenſtände dar. Die Principien der Moral ſind mit dem allgemeinen Syſteme der bürgerlichen Geſellſchaft genau verbunden, zum gemeinſchaftlichen Wohle des Ganzen und der Theile, aus welchen dieſes zuſammengeſetzt iſt. Die Natur, welche wollte, daß die Menſchen in Geſellſchaft leben ſollten, hat ſie von der Mühe befreyt, die Regeln, nach denen ſich ihr gegenſeitiges Betragen richten muß, durch Räſonnement zu ſuchen; ſie läßt ſie dieſelben durch eine Art von Inſpiration erkennen,

und

und gewährt ihnen ein inneres Vergnügen, wenn ſie ſie befolgen, ſo wie ſie antreibt, die Gattung fortzupflanzen durch die Luſt, die ſie damit verbindet. Sie führt den großen Haufen durch den Reitz des Eindrucks, die einzige Impulſion, die ihr angemeſſen iſt. Aber ſie überläßt es dem Weiſen, in ihre Abſichten einzudringen. Während andere Menſchen ſich auf die Empfindungen einſchränken, welche die Natur ihnen gegen ihres Gleichen verliehen hat; beobachtet und unterſucht der Weiſe die innige Verbindung dieſer Gefühle mit ſeinem eigenen Intereſſe; er offenbart ſie eben dieſen Menſchen, die ſie nicht erkannten, und knüpft dadurch die Bande noch feſter, welche ſie vereinigen.

Einer ähnlichen Analyſe unterwirft er die Wahrheiten des Gefühls, die ſich auf Gegenſtände des Geſchmacks beziehen. Aufgeklärt durch eine ſubtile und gründliche Metaphyſik, unterſcheidet er die allgemeinen Principien des Geſchmacks, die bey allen Völkern gleich ſind, von denen, die durch den Charakter, das Genie, und den Grad der Empfindlichkeit der Nationen oder Individuen modificirt werden. Durch dieſe Unterſcheidung ſondert er das weſentliche Schöne von dem conventionellen. Gleich ferne von einer mechaniſchen principienloſen Entſcheidung, und einer zu ſpitzfindigen Diſcuſſion, treibt er die Analyſe des Gefühls nur ſo weit, wie ſie gehen kann. Er ſtudirt den Eindruck, welche ſchöne oder für ſchön gehaltene Gegenſtände auf ihn machen, giebt ſich und Andern davon Rechenſchaft, und wenn er, ſo zu reden, ſein Vergnügen mit ſeiner Vernunft in Einſtimmung gebracht hat, ſo beklagt er ohne Anmaßung, und ohne Beſtreben, ſie gleichſam mit Gewalt zu über-

überzeugen, diejenigen, denen durch die Natur, oder durch die Gewohnheit eine andere Art zu empfinden zu Theile geworden iſt.

Da die Philoſophie Alles umfaßt, was zum Bezirke der Vernunft gehört, und die Vernunft mehr oder weniger ihre Herſchaft über alle Gegenſtände unſerer natürlichen Erkentniß ausdehnt; ſo folgt, daß man von den Elementen der Philoſophie nur eine einzige Gattung von Erkentniſſen ausſchließen müſſe, nehmlich diejenigen, welche mit der geoffenbarten Religion zuſammenhängen. Dieſe ſind den menſchlichen Wiſſenſchaften durchaus fremde, nach ihrem Inhalte, Charakter, und ſelbſt nach der Art der Ueberzeugung, welche ſie in uns bewirken. Mehr, wie Pascal bemerkt, für das Herz beſtimt, als für den Verſtand, verbreiten ſie das lebendige ihnen eigenthümliche Licht nur in einer Seele, die ſchon durch göttlichen Einfluß vorbereitet iſt. Der Glaube, ſagt d'Alembert ſpottend, iſt ein ſechster Sinn, den der Schöpfer nach Willkühr den Menſchen gewährt oder verweigert; und in eben dem Grade, in welchem die erhabenen Wahrheiten der Religion über die trocknen ſpeculativen der menſchlichen Wiſſenſchaft erhaben ſind, in eben dieſem erhebt ſich auch der innere übernatürliche Sinn, mit welchem auserwählte Menſchen jene Wahrheiten faſſen, über den groben und gemeinen, wodurch jeder andere Menſch die philoſophiſchen Wahrheiten erkennt.

Wenn inzwiſchen die Philoſophie nicht eine entweihende räuberiſche Hand an die Gegenſtände der Offenbarung legen darf; ſo kann und muß ſie doch die Gründe unſers Glaubens prüfen. Die Princi-

pien

pien dieſes Glaubens ſind in der That dieſelben mit denen, welche der hiſtoriſchen Gewißheit zum Fundamente dienen, nur mit dem Unterſchiede, daß in Sachen der Religion die Zeugniſſe, welche die Baſis davon ſind, einen Grad der Evidenz und Kraft haben müſſen, welche der Wichtigkeit und Erhabenheit ihrer Gegenſtände entſprechen. Der Vernunft gebührt es alſo, hier Regeln der Kritik feſtzuſetzen, um alle ſchwache Beweiſe zu entfernen; diejenigen, welche alle Religionen für ſich benutzen könten, von denen zu trennen, die nur der einzig wahren angemeſſen ſind; endlich den wahren Beweiſen die Stärke und Deutlichkeit zu geben, deren ſie nur empfänglich ſeyn mögen. Auf dieſe Weiſe kehrt der Glaube in das Gebiet der Philoſophie zurück, wiewohl nur — um eines deſto ſicherern Triumpfs zu genießen.

Die Gegenſtände der Elemente der Philoſophie reducirt d'Alembert auf vier Hauptbegriffe, Raum, Zeit, Verſtand, und Materie. Die Geometrie bezieht ſich auf den Raum; die Aſtronomie und Geſchichte auf die Zeit; die Metaphyſik auf den Verſtand; die Phyſik auf die Materie; die Mechanik auf den Raum, die Zeit und die Materie zugleich; die Moral auf den Verſtand mit der Materie verbunden, d. i. auf den Menſchen; die ſchönen Wiſſenſchaften und die Künſte beziehen ſich endlich auf den Geſchmack und die Bedürfniſſe des Menſchen. So verſchieden auch dieſe Wiſſenſchaften unter einander ſeyn mögen, ſowohl in Anſehung ihres Umfangs, als ihrer Natur, ſo giebt es doch nichts deſto weniger allgemeine Geſichtspuncte, aus welchen ihre Elemente behandelt werden müſſen. Es giebt eben

ſo auch merkwürdige Unterſchiede in der Art, jene allgemeinen Geſichtspuncte auf die Elemente jeder beſonderen Wiſſenſchaft anzuwenden.

Die Wahrheiten, welche die Elemente der Philoſophie ausmachen, ſind zweyerley: erſtlich diejenigen, welche das erſte Glied der unermeßlichen Kette aller Erkentniſſe bilden; zweytens diejenigen, welche den Vereinigungspunct mehrer Zweige dieſer Erkentniſſe abgeben. Die Wahrheiten der erſten Gattung haben das unterſcheidende Merkmal, daß ſie von keiner anderen abhängen, und ihre Beweiſe ſelbſt mit ſich führen. D'Alembert will unter ihnen nicht die ſogenannten Axiome verſtanden wiſſen, die meiſtens identiſche Sätze ſind, durch welche man in der Erkentniß nicht einen Schritt weiter komt. Für die wahren Principien, von denen man ausgehen müſſe, erklärt er einfache allgemein anerkannte Thatſachen, die nicht wiederum andere Thatſachen vorausſetzen, die man folglich nicht weiter erklären oder ihrer Exiſtenz nach beſtreiten kann; in der Phyſik z. B. die alltäglichen Phänomene, welche Jedermann wahrnimt; in der Geometrie die in die Sinne fallenden Eigenſchaften der Ausdehnung, in der Mechanik die Undurchdringlichkeit der Körper, als Quelle ihrer gegenſeitigen Thätigkeit; in der Metaphyſik das Reſultat unſerer Senſationen; in der Moral die urſprünglichen allen Menſchen gemeinſchaftlichen Neigungen und Gefühle. Demnach iſt die Philoſophie keinesweges beſtimt, ſich in die allgemeinen Eigenſchaften des Daſeyns und der Subſtanz, in unnütze Unterſuchung abſtracter Begriffe, in willkührliche Diſtinctionen und endloſe Nomenclaturen zu verlieren. Sie iſt entweder eine Wiſſenſchaft von Thatſachen, oder — von Chimären.

Alle unſere Ideen hält d'Alembert für urſprünglich einfache; aber in einem eigenen Sinne. Denn ſo zuſammengeſetzt auch ein Object ſeyn mag, ſo iſt doch die Operation, wodurch wir daſſelbe begreifen, nur Eine; ſo daß folglich es eine einzige einfache Thätigkeit iſt, wenn wir uns einen Begriff von einem Körper bilden, als einer Subſtanz, die zugleich ausgedehnt, undurchdringlich iſt, und Figur und Farbe hat. Man muß deßwegen über den Grad der Einfachheit der Ideen nicht nach der Natur der Thätigkeiten des Verſtandes urtheilen; vielmehr iſt es die Einfachheit des Objects, die hier entſcheidet; und dieſe Einfachheit wird nicht beſtimt durch die geringe Zahl der Theile des Objects, ſondern durch die Zahl der Eigenſchaften, welche man dabey betrachtet. Sollte folglich auch der Raum aus Theilen zuſammengeſetzt, und kein einfaches Weſen ſeyn; ſo iſt doch die Idee, welche wir davon haben, eine einfache Idee, weil alle Theile des Raums von derſelben Beſchaffenheit ſind, folglich die partiellen Ideen, welche die Vorſtellung des Raumes enthält, auch einander völlig gleich ſind. Eben ſo verhält es ſich mit der Vorſtellung der Zeit. Die Idee des Körpers hingegen iſt zuſammengeſetzt, weil ſie die verſchiedenen und trennbaren Ideen der Undurchdringlichkeit, der Figur und Ausdehnung in ſich ſchließt.

Man kann die einfachen Ideen nach zwey Hauptgattungen ordnen. Die erſte Gattung befaßt die abſtracten Begriffe. Die Abſtraction iſt in der That nichts anders, als die Thätigkeit, wodurch wir an einem Objecte eine beſondre Eigenſchaft erwägen, ohne auf die anderen Eigenſchaften aufmerkſam zu ſeyn; dergleichen ſind die ſchon er-

wähnten Ideen der Ausdehnung und der Dauer, der Exiſtenz, der Senſation u. a. Die zweyte Gattung der einfachen Ideen enthält die primitiven, welche wir urſprünglich durch die Sinne erwerben, wie die Vorſtellungen der beſonderen Farben, des Kalten, des Warmen u. w.

Man kann eine einfache Idee nicht beſſer darſtellen, als durch das Wort, welches ſie bezeichnet. Eine Definition würde ſie nur verdunkeln. Aber alle Begriffe, die mehr einfache Ideen in ſich ſchließen, müſſen definirt werden, geſchähe es auch nur, um dieſe Ideen daraus zu entwickeln. So werden z. B. in der Mechanik weder der Raum, noch die Zeit, definirt werden dürfen, wohl aber die Bewegung, weil die Idee der Bewegung die Ideen des Raumes und der Zeit in ſich faßt. Die einfachen Ideen, welche zu einer Definition gehören, müſſen denn ſo von einander unterſchieden werden, daß man keine derſelben wegnehmen kann, ohne die Definition unvollſtändig zu machen. Hierauf muß man vorzüglich achtſam ſeyn, damit nicht Andere für zwey verſchiedene Begriffe halten, was individuell nur ein und derſelbe Begriff iſt. Nach dieſem Principe wird eine Definition um ſo deutlicher ſeyn, vorausgeſetzt daß an dem Uebrigen nichts vermißt wird, je kürzer ſie iſt; man kann ſogar, um ſie noch mehr abzukürzen, zuſammengeſetzte Ideen in dieſelbe aufnehmen, nur müſſen ſie vorher erklärt oder an und für ſich ſelbſt leicht erklärbar ſeyn. Ueberhaupt dient eine leicht verſtändliche Kürze mehr als man glaubt, zur Deutlichkeit; ſie unterſcheidet ſich nicht von der Präciſion, welche darin beſteht, nur ſolche Ideen zu gebrauchen, die nothwendig ſind, ſie in eine ſchickliche

Ord-

Ordnung zu bringen, und ſie angemeſſen auszudrücken.

Die meiſten Philoſophen behaupten, der Zweck der Definitionen ſey, die Natur der definirten Objecte ſelbſt zu erklären. Soll dieſe Behauptung einen Sinn haben, ſo fällt ſie mit der obigen zuſammen, welche leztere jedoch viel weniger zweydeutig iſt. In der That ſind wir nicht bloß in Anſehung der Natur jedes beſondern Dinges als ſolchen unwiſſend; ſondern wir wiſſen auch nicht einmal, was die Natur eines Dinges als ſolche ſey. Die Natur der Dinge in ihrer Beziehung zu uns betrachtet iſt bloß die Entwickelung der einfachen Ideen, welche in den Begriffen liegen, die wir uns von dieſen Dingen machen. Der berühmte Streit der Realiſten und Nominaliſten war daher ein bloßer Wortſtreit. Die Definitionen ſind weder bloß real, noch bloß nominal; ſie ſind mehr als bloße Namenerklärungen, und weniger als Sacherklärungen; ſie erklären die Natur des Gegenſtandes, wie wir denſelben uns vorſtellen und begreifen; aber nicht, wie er iſt.

Von Principien unſerer Erkenntniß können wir nur reden, ſoferne dieſe von gewiſſen Vorſtellungen und Begriffen anhebt. An ſich mögen dieſe den Namen der Principien nicht verdienen; ſie ſind vielleicht ſehr entfernte Folgerungen aus andern allgemeinern Principien, die ihre ſublimité unſern Blicken entzieht. Wir müſſen nicht die erſten Bewohner des Meergeſtades nachahmen, die, weil ſie keine Grenze des Meers erblickten, ſich einbildeten, daß es keine habe.

Was die Wahrheiten betrifft, welche die Vereinigungspuncte der verſchiedenen Glieder in der Kette der wiſſenſchaftlichen Erkentniſſe ausmachen; ſo ſind dieſe nicht Principien, weder an ſich ſelbſt, noch in Beziehung zu uns, weil ſie die Reſultate mehr anderer Wahrheiten ſind. Sie gehören aber doch zu den philoſophiſchen Elementen durch die große Zahl der Wahrheiten, die aus ihnen wiederum hervorgehen, und können in dieſer Hinſicht als Principien vom zweyten Range betrachtet und behandelt werden. Man wird dieſe Principien an einem doppelten Merkmale erkennen: ſofern ſie eine große Zahl einzelner Wahrheiten unter ſich befaſſen, und ſelbſt wiederum von zwey oder mehr primitiven Wahrheiten abhängig ſind. Bemerkt man dieſe Abhängigkeit nicht gleich auf den erſten Blick, ſo läßt ſich das Intervall durch einige Wahrheiten ausfüllen, die zur Bewirkung der Verbindung beſtimt ſind, und die ſie zwar nicht unmittelbar berühren dürfen, aber doch in eine angemeſſene Diſtanz geſtellt ſind, um dem Verſtande den Uebergang von den ſecundären zu den primitiven Principien zu erleichtern. Jene Wahrheiten, welche die erſten Principien mit denen des zweyten Ranges verbinden, werden gewöhnlich einige andere Wahrheiten unter ſich faſſen in collateralen Zweigen, und dadurch leicht für ſolche zu erkennen ſeyn, welche man vorzugsweiſe in den Elementen der Philoſophie zu gebrauchen hat.

Bey der popularen Logik, die d'Alembert nun vorträgt, will ich nicht verweilen; aber ſeine Idee von der Metaphyſik, da ſie in den philoſophiſchen Artikeln der Encyklopädie zum Grunde liegt, iſt einer kurzen Charakteriſtik nicht unwerth.

Un-

Unſere Ideen ſind das Princip unſerer Erkentniß, und dieſe Ideen ſelbſt haben abermals ihr Princip in unſeren Senſationen. Dies iſt ein Factum der Erfahrung. Wie vermögen aber die Senſationen unſere Ideen hervorzubringen? Das iſt die erſte Frage, welche der Philoſoph ſich vorzulegen hat, und auf deren Unterſuchung und Beantwortung das Syſtem der philoſophiſchen Elemente zunächſt gerichtet iſt. Die Theorie vom Urſprunge unſerer Ideen gehört alſo der Metaphyſik an; ſie iſt einer ihrer vornehmſten Gegenſtände; und vielleicht ſollte ſie ſich ganz hierauf einſchränken. Faſt alle übrige Probleme, die ſie aufzulöſen ſtrebt, ſind unauflöslich oder frivol; ſie ſind bloß Nahrung des esprits téméraires, ou des esprits faux. Man darf ſich deswegen gar nicht darüber wundern, wenn ſo viel ſpitzfindige Fragen, die immer von neuem aufgeworfen und verhandelt, nie gelöſt wurden, bey allen guten Köpfen jene Wiſſenſchaft, die man Metaphyſik, als leer an Inhalte und voll Zänkereyen, verächtlich gemacht haben. Gegen dieſe Verachtung würde ſie geſichert geweſen ſeyn, wenn ſie ſich innerhalb ihrer natürlichen Schranken gehalten, und nicht nach Erkentniſſen zu ſtreben ſich angemaaßt hätte, die ſie entweder nicht erreichen kann, oder welche zu erwerben nicht der Mühe werth war. Man kann in einem gewiſſen Verſtande von der Metaphyſik ſagen: Daß entweder Jedermann ſie weiß, oder Niemand; oder, um es genauer auszudrücken, daß Jedermann die Metaphyſik nicht weiß, die Niemand wiſſen kann. Es geht mit metaphyſiſchen Syſtemen, wie mit Theaterſtücken. Die Wirkung iſt verfehlt, wenn ſie nicht allgemein iſt. Das Wahre in der Metaphyſik gleicht dem Wahren in

Sachen des Geſchmacks; es iſt ein Wahres, wovon der Verſtand jedes Menſchen den Keim in ſich trägt, dem zwar die meiſten Menſchen keine Aufmerkſamkeit widmen, das ſie aber anerkennen, ſobald man es ihnen zeigt. Es ſcheint, daß Alles, was man aus einem guten metaphyſiſchen Buche lernt, nur eine Art von Erinnerung an das iſt, was unſere Seele bereits gewußt hat. Die damit verbundene Dunkelheit fällt immer dem Schriftſteller zur Schuld, weil die Wiſſenſchaft, welche er lehren will, keine andere Sprache, als die Sprache des gemeinen Lebens hat. Man kann auf gute metaphyſiſche Schriftſteller anwenden, was von guten Schriftſtellern oft geſagt iſt: es iſt Niemand, der, indem er ſie lieſt, nicht glaubt, eben ſo über die Dinge reden zu können, wie ſie. Wenn inzwiſchen alle Menſchen die Anlage haben, metaphyſiſche Theorieen zu verſtehen, ſo haben nicht alle die Anlage, ſie aufzuſtellen und Andre dadurch zu belehren.

Das Verdienſt, wahre und einfache Begriffe mit Leichtigkeit dem Verſtande Anderer beyzubringen, iſt viel größer, als man denkt, weil die Erfahrung uns zeigt, wie ſelten es ſey. Richtige metaphyſiſche Ideen ſind gemeine Wahrheiten, die Jeder faßt, die aber wenig Menſchen das Talent haben, zu entwickeln; ſo ſchwer iſt es, bey was für Materien es auch ſeyn möge, ſich das eigen zu machen, was Jedermann angehört.

Die Unterſuchung der Thätigkeit des Geiſtes, wodurch derſelbe von den Senſationen zur Kentniß der äußern Objecte übergeht, iſt unſtreitig der erſte Schritt, welchen die Metaphyſik thun muß. Wie geht

geht unſere Seele gleichſam aus ſich heraus, um ſich der Exiſtenz deſſen zu vergewiſſern, was nicht ſie iſt? Tous les hommes franchiſſent ce paſſage immenſe, tous le franchiſſent rapidement et de la meme maniere. Es iſt alſo hinreichend, wenn wir uns ſelbſt ſtudiren, um in uns die Principien zu finden, welche dienen können, die große Frage von der Exiſtenz der äußern Dinge zu beantworten. Dieſe Frage ſchließt drey andere in ſich, welche man nicht verwechſeln und verwirren muß: 1) Wie ſchließen wir von unſeren Senſationen auf die Exiſtenz der äußern Dinge? 2) Iſt dieſer Schluß demonſtrativ? 3) Wie gelangen wir mittelſt eben jener Senſationen dazu, uns Ideen von Körpern und Ausdehnung zu bilden?

Das erſte Problem, meynt d'Alembert, da es eine wahre Thatſache zum Gegenſtande habe, könne mit aller möglichen Evidenz aufgelöſt werden. Der Schluß von Senſationen auf äußere Dinge, welche ſie verurſachen und ihnen entſprechen, iſt eine Operation des Verſtandes, die nur den Philoſophen in Verwunderung ſetzt, wiewohl er ſich darüber zu verwundern ein Recht hat. Das Volk lacht anfangs über ſeine Verwunderung, theilt ſie aber ſehr bald mit ihm, wenn es nur erſt ein wenig darüber reflectirt hat. Inzwiſchen bleibt hier nichts anders übrig, als der Anleitung der Natur zu folgen, die dem Menſchen das Gefühl gab, um ihn von der Exiſtenz der äußern Dinge zu überzeugen. Die Undurchdringlichkeit, als die weſentlichſte Qualität der Körper, lernen wir nur durch das Gefühl kennen; und ſo wie wir dem geſunden Gefühle trauen können und müſſen, ſo können und müſſen wir auch den übrigen Sinnen trauen.

Um unſern eigenen Körper von andern äußern Körpern zu unterſcheiden iſt folgende Wahrnehmung hinlänglich. Wenn ein Theil unſers eigenen Körpers einen andern berührt, ſo iſt unſere Senſation gedoppelt; hingegen iſt ſie einfach und ohne Replik, wenn wir einen fremden Körper berühren. Auf dieſe Art können wir ſehr leicht Uns und das Unſrige von dem unterſcheiden, was nicht Wir, und was außer Uns iſt.

Aber iſt der Schluß vom Gefühle auf äußere Dinge demonſtrativ? Die Philoſophen ſind über dieſen Punct ſehr uneinig, ob ſie gleich ſämtlich eingeſtehen, daß unſer Hang, die Exiſtenz der äußern Dinge anzunehmen, unvertilgbar und durch keine Philoſophie zu überwinden ſey. D'Alembert widerlegt mehrere von den Philoſophen vorgebrachte Gründe, warum der Behauptung von der Exiſtenz der äußern Dinge eine demonſtrative Gewißheit zukommen müſſe, unter andern das Carteſiſche Raiſonnement, daß Gott, das wahrhaftigſte Weſen, uns täuſchen würde, wenn die äußern Dinge nicht wirklich außer uns wären, zumal da Gott ſelbſt der Urheber unſerer Vorſtellungen von äußern Dingen iſt. Die beſte Antwort auf die obige Frage, hält er dafür, ſey diejenige, welche einſt Diogenes dem Zeno gab: Wer nicht an wirkliche äußere Dinge glaubt, der mag mit Phantomen leben und raiſonniren. Sehr ſonderbar findet d'Alembert mit Recht, daß Malebranche bloß aus dem Grunde die Exiſtenz der Materie nicht geleugnet habe, um nicht der Offenbarung zu widerſprechen. Als ob die Offenbarung ſelbſt nicht auf dem Glauben an äußere Dinge beruhte! — Man bewege doch einen Un-

gläubigen, die Exiſtenz der Körperwelt zu leugnen, und er wird ſich bald ſchämen, ein Ungläubiger zu ſeyn, wenn er anders nicht den Verſtand ganz verloren hat. Bey den chriſtlichen Philoſophen iſt es ſonſt immer die Vernunft, welche den Glauben vertheidigt; hier durch eine beſondere Diſpoſition des Verſtandes iſt es der Glaube des Malebranche, der ſeine Vernunft vor der unhaltbarſten und ungereimteſten Lehre bewahrt hat.

Ueberhaupt iſt die einzig gültige Antwort, welche man den Zweiflern an der Exiſtenz der Körper entgegenſetzen kann, dieſe: dieſelben Wirkungen entſpringen aus denſelben Urſachen. Nimt man nun für einen Augenblick die Exiſtenz der Körper an, ſo könten die Senſationen, welche ſie in uns hervorbringen, weder lebhafter, noch beſtändiger, noch einförmiger ſeyn, als diejenigen, welche wir haben; alſo müſſen wir vorausſetzen, daß die Körper exiſtiren. So weit kann das vernünftige Raiſonnement in dieſer Materie nur gehen, und dabey müſſen wir ſtehen bleiben.

Die Illuſion in Träumen frappirt uns unſtreitig eben ſo lebhaft, als ob die Objecte uns wirklich gegenwärtig wären. Aber wir entdecken doch die Illuſion, wenn wir beym Erwachen wahrnehmen, daß das, was wir glaubten zu ſehen, zu fühlen, oder zu hören, gar keine Beziehung oder Verbindung weder mit dem Orte gehabt habe, wo wir ſind, oder mit dem, was wir uns vorher gethan zu haben erinnern. Wir unterſcheiden alſo doch das Wachen von dem Schlafe durch den Zuſammenhang der Handlungen, die während des Wachens auf einander folgen und einander ver-

veranlaſſen; dieſe bilden eine Kette, die von den Träumen auf einmal zerriſſen oder unterbrochen wird, und bey der wir ohne Mühe die Lücken bemerken, welche der Schlaf darin verurſacht hat. Hiernach kann man die wirkliche Exiſtenz der Objecte von der erträumten ſondern.

Das dritte obige Problem: Wie wir zu den Ideen von Körpern und von Ausdehnung gelangen? iſt unſtreitig mit den bedeutendſten, und mit in einem gewiſſen Sinne unauflöslichen Schwierigkeiten verbunden. Das Gefühl lehrt uns freylich das, was unſer iſt, von dem, was unſern Körper umgiebt, trennen; es macht, ſo zu ſagen, daß wir um uns her, wie um einen Mittelpunct, das Univerſum beſchreiben; aber wie kann es uns die Vorſtellung von der gegenſeitigen Contiguität der Partikeln geben, worin eigentlich der Begriff der Ausdehnung beſteht? Hierüber kann uns die Philoſophie, wie d'Alembert glaubte, nur eine ſehr unvollkomne Aufklärung geben. Wir können nehmlich nicht bis auf die einfachen Perceptionen zurückgehen, welche die Elemente dieſer vielfachen Perception ſind, ſo wie wir nicht zu den Elementen der Materie zurückgehen können. Denn jede primitive, einzige und elementariſche Perception kann nur ein einfaches Ding zum Objecte haben; und es iſt uns eben ſo unmöglich, zu begreifen, wie die Vereinigung einer endlichen oder unendlichen Zahl einfacher Perceptionen eine zuſammengeſetzte hervorbringt, als zu begreifen, wie ein zuſammengeſetztes Weſen aus einfachen entſtehen könne. Kurz die Senſation, welche uns die Ausdehnung erkennen läßt, iſt nach ihrer Natur eben ſo unerklärlich, wie die Ausdehnung ſelbſt. Daher

wird

wird auch das Weſen der Materie, und die Art, wie wir uns dieſelbe vorzuſtellen vermögen, ſtets im Dunkeln bleiben. Wir können aus unſeren Senſationen ſchließen, daß es Dinge außer uns gebe; aber ob das, was wir Materie nennen, der Idee gleich ſey, welche wir uns davon machen; dies einzuſehen, darauf müſſen wir Verzicht thun.

In jeder Wiſſenſchaft giebt es wahre oder vermeynte Principien, die man durch eine Art von Inſtinct faßt, dem man ſich ohne Widerrede überlaſſen muß. Sonſt müßte man bey den Principien ein Fortgehen in's Unendliche annehmen, was eben ſo ungereimt ſeyn würde, wie ein Fortgehen in's Unendliche bey den Dingen und Urſachen, wodurch Alles ungewiß würde aus Mangel eines feſten Puncts, von welchem man anheben könte. Unſere Senſationen ſind uns verliehen, um unſere Bedürfniſſe, nicht aber um unſere Neigungen zu befriedigen, um uns von dem Verhältniſſe zu unterrichten, worin die äußern Dinge zu uns ſtehen, nicht, um uns dieſe an ſich ihrem Weſen nach kennen zu lehren. Was liegt uns auch im Grunde daran, in das Weſen der Körper einzudringen, ſobald wir nur bey der Materie, wie wir dieſelbe vorſtellen und begreifen, die Eigenſchaften, die wir als primitive betrachten, von denen abſondern können, die wir als ſecundare wahrnehmen, und ſobald das allgemeine Syſtem der Erſcheinungen, immer in Einigkeit und Zuſammenhange, uns nirgend Widerſprüche darſtellt?

Geſetzt aber auch, daß die Materie, ſo weit wir ſie begreifen, ein von demjenigen, was ſie an ſich iſt, ſehr verſchiedenes Phänomen wäre; daß wir durch-

durchaus keinen richtigen Begriff von ihrem Weſen hätten; ſo würde uns doch die tägliche Erfahrung lehren, daß die Vereinigung von Subſtanzen, was ſie auch an ſich ſeyn möge, die wir **Materie** nennen, des Handelns, Wollens, Empfindens und Denkens unfähig ſey. In jener Vereinigung von Subſtanzen, welche die Materie ausmacht, kann alſo auch das denkende Princip nicht enthalten ſeyn. Der Weiſe beſchränkt ſich alſo auch auf dieſe unſtreitige Wahrheit, ohne weiter die Gründe von den meiſten Phänomenen aufzuſuchen, die unſere Senſationen begleiten. Er wird ſich z. B. gar nicht um eine Erklärung bemühen, warum und wie wir das Gefühl auf die Extremitäten unſers Körpers beziehen, und warum das empfindende Princip in uns, das von Natur einfach und untheilbar iſt, bald ſucceſſiv, bald ſimultan in alle äußere Theile des Körpers verſetzt wird, die durch äußere Objecte afficirt werden. Im Allgemeinen iſt nie zu vergeſſen, je mehr man die verſchiedenen Probleme, die der Metaphyſik angewieſen werden, zu ergründen trachtet; deſto mehr erkennt man, daß ihre Löſung über die Schranken unſers Verſtandes hinausgeht, und daß ſie alſo von den Elementen der Philoſophie ausgeſchloſſen werden müſſen. In dieſe Claſſe muß auch eine zahlloſe Menge anderer Fragen gerechnet werden z. B. Worauf die Vereinigung des Körpers und der Seele und ihre gegenſeitigen Einwirkungen beruhen? — Zu welcher Zeit die Seele mit dem Körper verbunden ſey? — Ob die Gewohnheiten und Fertigkeiten im Körper und in der Seele zugleich, oder in der Seele allein liegen? — Worin die Ungleichheit der Geiſter beſtehe? — Ob dieſe Ungleichheit in den Seelenweſen ihren Grund habe, oder einzig von der Diſpoſition

des

des Körpers, der Erziehung, den Umſtänden, und den Verhältniſſen in der bürgerlichen Geſellſchaft abhänge? — Wie verſchiedene Objecte auf übrigens ihrer Natur nach gleiche Seelen ſo verſchieden einwirken können, oder wie einfache Subſtanzen ihrer Natur nach ungleich ſeyn können? — Wie die Thiere, die mit uns gleiche Organe, gleiche, oft lebhaftere, Senſationen haben, doch auf dieſe Senſationen beſchränkt bleiben, ohne daraus, wie wir, eine Mannichfaltigkeit abſtracter und reflectirter Ideen zu ziehen, ohne ſich metaphyſiſche Begriffe, eine Sprache, Geſetze, Wiſſenſchaften und Künſte zu bilden? — Endlich wie weit kann die Reflexion bey den Thieren gehen, und warum geht ſie nicht weiter? Alle dieſe Fragen ſind unbeantwortlich, und die Philoſophen ſollten ſie deswegen für immer aufgeben.

Das Daſeyn der Objecte unſerer Senſationen, unſers Körpers, und des denkenden Weſens in uns führt den Philoſophen zu der großen Wahrheit vom Daſeyn Gottes. Dieſe Wahrheit kann nicht erſt durch die Offenbarung erkannt werden, weil dieſe jene vorausſetzt. Auch hier muß der vernünftige Philoſoph bey den Beweiſen ſtehen bleiben, die allen Secten gemeinſchaftlich ſind, und ſich auf Principien ſtützen, welche in jedem Zeitalter von allen Menſchen für gültig anerkant wurden. Er wird alſo das Daſeyn Gottes in den Phänomenen des Univerſums zu erkennen trachten, in den bewundernswürdigen Geſetzen der Natur, nicht in den metaphyſiſchen, die ſo vielen Einwürfen ausgeſetzt ſind, und die Jeder nach Willkühr ausdehnen, modificiren und einſchränken kann, ſondern in den primitiven Geſetzen auf die unwandelbaren Eigenſchaften der Körper gegründet.

Mögen

Mögen dieſe ſo einfachen Geſetze auch aus der Exiſtenz der Materie ſelbſt hervorzugehen ſcheinen; ſie enthüllen um deſto beſſer die höchſte Intelligenz. Durch die Art, wie dieſe die verſchiedenen Theile unſers Univerſums zuſammenfügte, ſcheint ſie nichts weiter bedurft zu haben, als der Maſchine nur den erſten Stoß zu geben, um auf immer ihre mannichfaltigen Phänomene zu ordnen, und wie durch Einen Willensact den beſtändigen unabänderlichen Gang der Natur zu bewirken; einen Stoß, der zu wunderbar iſt und zu ſehr den Charakter der Vernünftigkeit an ſich trägt, als daß er die Wirkung eines blinden Zufalls ſeyn könte. Alſo in dieſen allgemeinen Geſetzen der Natur wird der Philoſoph das höchſte Weſen antreffen, und zwar in ihnen mehr, als in den beſondern Naturphänomenen. Ein Inſect, das dem Anſcheine nach ſo wenig Raum im Univerſum einnimt, offenbart freylich einem aufmerkſamen Beobachter die unendliche Weisheit eben ſo ſehr, wie die allgemeinen Naturerſcheinungen; aber das Schauſpiel der letztern iſt doch weit mehr geeignet, um Aller Augen auf ſich zu ziehen, und die beſten Beweiſe für Lehren dieſer Art ſind immer diejenigen, wodurch die meiſten Menſchen überzeugt werden können.

Nächſt der Exiſtenz Gottes intereſſirt uns unter allen metaphyſiſchen Lehren am meiſten diejenige, die uns die Unſterblichkeit nach dem Tode verſpricht. Da dieſe zugleich ein Reſultat der Philoſophie und der Offenbarung iſt, ſo muß man genau unterſcheiden, was ſie von der einen und von der anderen entlehnt. Die Philoſophie liefert dringende Argumente für die Realität eines künftigen Lebens. Wir haben ſehr ſtarke Gründe zu glauben, daß unſere Seele

ewig

ewig fortdauern werde, weil Gott ſie nicht zerſtören könte, ohne ſie zu vernichten, und die Vernichtung deſſen, was einmal von Ihm hervorgebracht worden iſt, ſeiner Weisheit nicht angemeſſen ſcheint; weil ſogar die Körper nur ihre Form umwandeln, aber ihrem Weſen nach nicht untergehen. Gleichwohl haben wir auf der anderen Seite das Beyſpiel der Thiere vor uns, bey denen die immaterielle Subſtanz mit ihnen untergeht, und auch des großen Princips müſſen wir hier eingedenk ſeyn, daß kein erſchaffenes Ding ſeiner Natur nach unvergänglich iſt. Gott kann alſo die menſchlichen Seelen nur für eine kurze Zeit geſchaffen haben, und die Undurchdringlichkeit der ewigen Rathſchlüſſe würde uns immer in einer Art von Ungewißheit über dieſen wichtigen Gegenſtand erhalten, wenn nicht die geoffenbarte Religion unſerer ſchwachen Einſicht zu Hülfe käme, um das zu ergänzen, was ihr mangelt. Auf der einen Seite fodert die Tugend, die in dieſer Welt oft unglücklich iſt, von der Gerechtigkeit des höchſten Weſens eine Belohnung nach dem Tode; auf der anderen Seite lehrt uns die Offenbarung, warum Gott der Tugend die Belohnung in dieſem Leben nicht gewähre, oder zugebe, daß ſie unglücklich ſey, ungeachtet ſie es nicht verdient hat. Bloß die Religion, ſagt Pascal, verhindert, daß der Zuſtand des Menſchen in dieſem Leben ein Räthſel iſt.

Wird die Exiſtenz des höchſten Weſens einmal angenommen, ſo müſſen wir uns auch nach der Art der Verehrung erkundigen, die wir ihm ſchuldig ſind. Aber obgleich die Philoſophie uns bis auf einen gewiſſen Punct hierüber unterrichtet; ſo iſt doch die Aufklärung, welche ſie uns verſchafft, ſehr unvoll-

kommen. Hingegen hat wiederum der Schöpfer ſelbſt uns davon unterrichtet, indem Er uns durch eine beſondere Offenbarung die Art vorſchrieb, wie Er verehrt ſeyn will, welche alle Anſtrengungen der Vernunft nicht würden haben entdecken können. Die Religion demnach, die nichts anders als der Cultus iſt, welchen wir dem höchſten Weſen widmen, gehört nicht in die Elemente der Philoſophie. Selbſt die natürliche Religion darf nicht darin zum Vorſcheine kommen, außer bloß, um uns bemerklich zu machen, daß ſie unzulänglich iſt.

Was aber weſentlich und einzig Angelegenheit der Vernunft, und daher auch bey allen Völkern gleichförmig iſt, das iſt die Verpflichtung, die wir gegen unſers Gleichen haben. Die Erkentniß dieſer Verpflichtung heißt Moral. Sie iſt eine nothwendige Folge der Gründung von Geſellſchaften, weil ſie das zum Gegenſtande hat, was wir andern Menſchen ſchuldig ſind. Die Gründung der Geſellſchaften beruhte auf einem Rathſchluſſe des Schöpfers, der die Menſchen einander nothwendig gemacht hat, und ſo ſind auch die moraliſchen Principien als ſeine ewigen Rathſchlüſſe zu betrachten. Gleichwohl, ſetzt d'Alembert gleich hinzu, muß man nicht hieraus mit mehr Philoſophen den Schluß ziehen, als ob die Kentniß jener Moralprincipien die Kentniß Gottes nothwendig vorausſetze. Denn hieraus würde, gegen die Abſicht der Theologen ſelbſt, fließen, daß die Heyden keine Idee von der Tugend gehabt hätten. Allerdings läutert und heiligt die Religion die Motive, die uns zur Ausübung moraliſcher Tugenden beſtimmen; aber Gott, ohne ſich den Menſchen unmittelbar zu offenbaren, hat ſie auch die Nothwendigkeit

keit empfinden laſſen können, und wirklich empfinden laſſen, ihres eigenen Vortheils wegen tugendhaft zu ſeyn. Es hat ſogar durch eine Wirkung der göttlichen Vorſehung, die über die Erhaltung der menſchlichen Geſellſchaft wacht, philoſophiſche Secten gegeben, welche zwar die Exiſtenz eines höchſten Weſens in Zweifel zogen, aber doch die Tugend als Beſtimmung des Menſchen mit der größten Strenge lehrten. Zeno, das Haupt der Stoiker, erkante keine andere Gottheit, als das Univerſum; dennoch iſt ſeine Moral die reinſte, die je die menſchliche Vernunft vorgeſchrieben hat. Die bürgerlichen Geſellſchaften verdanken alſo ihren Urſprung bloß menſchlichen Motiven; die Religion hat an ihrer erſten Stiftung und Bildung keinen Antheil; und wiewohl ſie beſtimt iſt, das Band derſelben noch enger zu knüpfen, ſo kann man doch ſagen, daß ihr eigentlicher und vornehmſter Zweck nur auf den Menſchen als Menſchen gerichtet ſey. Um ſich hiervon zu überzeugen, darf man nur auf die Maximen achten, welche ſie einflößt, auf die Gegenſtände, welche ſie uns vorhält, auf die Belohnungen und Strafen nach dieſem Leben, die ſie verheißt. Der Philoſoph hat lediglich den Beruf, den Menſchen in die bürgerliche Geſellſchaft zu verſetzen, und ihn darin zu leiten; hingegen iſt es Sache des Miſſionars à l'attirer aux pieds des autels.

Die Erkentniß der moraliſchen Principien, die vor der Erkentniß des höchſten Weſens hergeht, ſetzt ſelbſt andere Erkentniſſe voraus. Durch die Sinne erfahren wir unſere Verhältniſſe zu andern Menſchen und unſre gegenſeitigen Bedürfniſſe, und dieſe gegen-

ſeitigen Bedürfniſſe lehren uns wieder, was wir der Geſellſchaft ſchuldig ſind, und was ſie uns ſchuldig iſt. Man kann daher die Ungerechtigkeit, oder was damit auf Eins hinausläuft, das moraliſch Böſe für dasjenige erklären, was die Tendenz hat, der bürgerlichen Geſellſchaft zu ſchaden, indem es das natürliche Wohlſeyn ihrer Mitglieder vernichtet oder ſtört. Wirklich iſt das natürliche (phyſiſche) Uebel die gewöhnliche Folge des moraliſchen; und da unſere Senſationen, ohne irgend eine anderweitige Thätigkeit unſers Geiſtes, hinlänglich ſind, uns eine Idee vom phyſiſchen Uebel zu geben; ſo iſt evident, daß es in der Ordnung unſerer Erkentniß die Idee desſelben iſt, die uns zur Erkentniß des moraliſchen Uebels führt, ob gleich beyde an ſich ſelbſt von ſehr verſchiedener Natur ſind. Wer dieſes leugnet, denke ſich einmal den Menſchen als aller ſinnlichen Empfindung beraubt, und verſuche denn bey dieſer Hypotheſe zu einem Begriffe der Ungerechtigkeit zu gelangen.

Inzwiſchen erfodert doch der Begriff des moraliſchen Uebels noch einen andern, den Begriff der Freyheit. Es heißt die natürliche Ordnung der Ideen umkehren, wenn man die Exiſtenz der Freyheit aus der Exiſtenz des Guten und des moraliſchen Uebels beweiſen will. Man beweiſt hier eine Wahrheit, die ein Reſultat bloß des unmittelbaren Gefühls iſt, durch eine freylich eben ſo unbeſtreitbare Wahrheit, welche aber von einer Reihe mehr zuſammengeſetzter Begriffe abhängt. Daß das Daſeyn der Freyheit nur ein Reſultat des unmittelbaren Gefühls, und nicht des Raiſonnements iſt, davon kann man ſich ſehr leicht überzeugen. Das Gefühl unſerer

Frey=

Freyheit beſteht in dem Gefühle des Vermögens, welches wir beſitzen, das Gegentheil deſſen zu thun, was wir wirklich thun. Die Idee der Freyheit iſt alſo die Idee eines Vermögens, das wir nicht ausüben, und deſſen Weſen eben darin liegt, daß es nicht in dem Momente ausgeübt wird, da wir es empfinden. Die Idee iſt ſonach nur eine Thätigkeit unſers Verſtandes, wodurch wir das Vermögen zu handeln von dem Handeln ſelbſt unterſcheiden, indem wir das müſſige (obgleich reelle) Vermögen als ſubſiſtirend betrachten, während die Handlung oder Ausübung desſelben nicht exiſtirt. Der Begriff der Freyheit kann bloß eine Wahrheit des Bewußtſeyns (de la conſcience) ſeyn. Kurz der einzige Beweis, deſſen dieſe Wahrheit fähig iſt, iſt dem für die Exiſtenz der Körperwelt außer uns analog. Wirklich freye Weſen würden kein lebhafteres Gefühl ihrer Freyheit haben, als wir von der unſrigen haben; und wir dürfen alſo glauben, daß wir wirklich frey ſind. Fragen, ob der Menſch frey ſey? heißt nicht fragen: ob er ohne Motiv und ohne Urſache handle? was unmöglich ſeyn würde; ſondern: ob er nach Wahl und ohne Zwang handle? und daß er dies thun könne, dafür bürgt das allgemeine Zeugniß aller Menſchen. Welcher Unglückliche, der für ſeine Verbrechen mit dem Tode beſtraft werden ſoll, hat je die Hoffnung gehegt, er werde ſich damit rechtfertigen können, wenn er vor ſeinen Richtern behaupte, daß eine unvermeidliche Nothwendigkeit ihn zu ſeinen Verbrechen fortgeriſſen habe? — Dies iſt genug, um die Philoſophen zu überführen, wie unnütz die metaphyſiſchen Diſcuſſionen über die Freyheit an der Spitze eines Tractats über die Moral ſind. In dieſer Materie über das innere Gefühl hin-

ausgehen, iſt ſich Kopf über in die Finſterniß ſtürzen.

Wiewohl das Menſchengeſchlecht eigentlich nur Eine große Familie ausmacht, ſo hat doch die zu große Ausbreitung dieſer Familie ſie genöthigt, ſich in verſchiedene Societäten zu ſondern, die den Namen **Staten** angenommen haben, und deren Glieder durch beſondere Geſetze verbunden ſind, unabhängig von denen, welche ſie zum allgemeinen Syſteme der Menſchheit vereinigen. Die Moral hat alſo vier Gegenſtände: 1) was die Menſchen einander als Mitglieder der menſchlichen Geſellſchaft überhaupt ſchuldig ſind; 2) was die beſondern Staten für Verpflichtungen gegen ihre Mitglieder haben; 3) was ſie gegen einander ſelbſt leiſten und beobachten ſollen; endlich 4) was die Glieder jeder beſondern Societät einander ſelbſt, und dem State, dem ſie angehören, zu leiſten verbunden ſind. Die Pflichten der erſteren Gattung enthält das natürliche oder allgemeine Geſetz, das in allen Zeiten und an allen Orten dasſelbe iſt, und welches man die **Moral des Menſchen** (Morale de l'Homme) nennen kann. Die Pflichten der zweyten Gattung können die **Moral der Geſetzgeber** (Morale des Legislateurs); die der dritten Gattung die **Moral der Staten** (Morale des Etats); die der vierten Gattung die **Moral des Bürgers** (Morale du Citoyen) genannt werden. Man findet alſo in dieſer Abtheilung das ſonſt genannte **Naturrecht** oder **allgemeine Recht** (Droit naturel ou commun); das **Stasrecht** (Droit politique), das man nicht mit der Politik verwechſeln muß, der es oft zuwiderläuft; das **Völkerrecht**, und das **poſitive Recht** (Droit des gens et le Droit poſitif).

Die-

Dieſen vier Zweigen der Moralphiloſophie kann noch ein fünfter beygefügt werden, die Moral des Philoſophen (Morale du Philoſophe), die nur uns ſelbſt zum Objecte hat, und die Art, wie wir denken müſſen, um unſern Zuſtand beſſer, oder ſo wenig traurig und unglücklich zu machen, wie möglich. Die weitere Entwickelung der einzelnen Zweige der Moralphiloſophie nach d'Alembert's Principe gehört nicht hierher.

Es iſt in der Anſicht dieſes franzöſiſchen Weltweiſen von der Philoſophie überhaupt und der Metaphyſik insbeſondre Manches, dem man ſeinen Beyfall nicht verſagen kann. Die Beſchränkung der Metaphyſik auf Dinge, die in der That erkennbar ſind, und deren Erkentniß für den Menſchen wahren Werth hat; die Abſchneidung aller unnützen Logomachieen, Subtilitäten, und Debatten über Probleme, welche für die Vernunft unauflöslich ſind; die Zumuthung an die Philoſophen, ihre Lehren in die Sprache des gemeinen Lebens zu kleiden, und ſie dadurch dem größern Publicum, nicht bloß der Schule, verſtändlich und brauchbar zu machen: wer wird dies nicht billigen? Von dieſer Seite wären d'Alembert's Elemente der Philoſophie durchaus empfehlungswerth. Wird aber die Metaphyſik ſo eingeſchränkt, ſo darf man fodern, daß die Erkentniß, die ſie alsdenn enthält, wirklich gültig iſt; und hier iſt es gerade, wo es jenen philoſophiſchen Elementen am meiſten fehlt. Die Philoſophie d'Alembert's iſt eine Philoſophie der fünf Sinne und des gemeinen Menſchenverſtandes; ſie hat nicht einmal die Gründlichkeit, deren ſich noch die Partey der Engliſchen Philoſophen, welche den common Senſe zum Principe machten,

rühmen kann; ſondern iſt ungleich ſeichter und oberflächlicher, als dieſe. Daß aus der Natur des menſchlichen Erkentnißvermögens erklärt werden müſſe, warum es keine Metaphyſik in eigentlicher Bedeutung des Wortes gebe und geben könne; warum aber gleichwohl die Speculation von jeher danach geſtrebt hat, eine ſolche Wiſſenſchaft zu Stande zu bringen; und wie das in der Natur der Vernunft liegende metaphyſiſche Bedürfniß zu befriedigen ſey, daran iſt von d'Alembert gar nicht gedacht worden. Machtſprüche ſollen die Stelle eines gründlichen Raiſonnements erſetzen.

Was am meiſten ihm, wie den übrigen Franzöſiſchen Encyklopädiſten vorgeworfen werden kann, iſt die Parallele, die er zwiſchen der geoffenbarten Religion und der Philoſophie zieht. Es ſcheint zwar oft, daß er der erſtern Autorität zugeſtehe, und ihr das Verdienſt einräume, daß ſie der Schwäche der menſchlichen Vernunft zu Hülfe komme. Aber es ſcheint auch nur ſo. Bey genauerer Erwägung bemerkt man leicht die höhnende Perſifflage, die ſich nur unter dem Deckmantel der Rechtgläubigkeit verſteckt, um nicht geradehin zu beleidigen, und oft, um dem Naturalismus ſeinen Triumpf deſto mehr zu ſichern. Es war daher auch nicht zu verwundern, daß hauptſächlich die philoſophiſchen Artikel der Encyklopädie ſehr lebhafte, zum Theile leidenſchaftliche, Gegner fanden, die den darin verborgenen Atheismus und Naturalismus aufdeckten, und ſich der Sache der Religion annahmen. Leider gebrach es nur auch dieſen Gegnern an philoſophiſchem Talente, um mit Waffen der Vernunft das Syſtem der Encyklopädiſten glücklich bekämpfen zu können; und die Partey die-

dieſer gewann daher in dem Streite leicht die Oberhand, zumal da ſie immer, wenn ſie ſich wirklich bedrängt ſah, ſich hinter die angenommene Maske ihrer Religioſität und Ehrfurcht gegen die Ausſprüche der Offenbarung verbergen konte *).

Aus d'Alembert's Melanges de Litterature et de philoſophie will ich nur noch ſeiner Reflexions ſur le Gout **) erwähnen. Der Geſchmack iſt nach ihm nichts Willkührliches; aber er erſtreckt ſich nicht auf alle Schönheiten, deren ein Kunſtwerk empfänglich iſt. Es giebt frappante und erhabene Schönheiten, die auf gleiche Weiſe alle Geiſter ergreifen, welche die Natur ohne Anſtrengung bey allen Völkern und in allen Jahrhunderten hervorbringt, und worüber folglich auch alle Geiſter, alle Jahrhunderte, und alle Völker Richter ſind. Es giebt aber auch Schönheiten, die nur empfindliche Seelen rühren, und über andere unempfunden hingleiten. Die Schönheiten dieſer Art ſind nur vom zweyten Range; denn das Große iſt allemal dem bloß Feinen vorzuziehen; nichts deſto weniger verlangen ſie die meiſte Sagacität, um hervorgebracht, und die meiſte Delikateſſe, um empfunden zu werden; auch ſind ſie häufig bey den Nationen, bey welchen die Annehmlichkeiten der Geſellſchaft die Kunſt zu leben und zu genießen vervollkomnert haben. Dieſe Art von Schönhei-

*) Mehrere Abhandlungen und Aufſätze d'Alemberts beziehen ſich auf die Streitigkeiten, welche durch die philoſophiſchen Artikel der Encyklopädie veranlaßt wurden; ſo wie auch dergleichen in den Schriften aller übrigen Encyklopädiſten häufig vorkommen.

**) T. IV. p. 293.

heiten, nur für eine kleinere Zahl von Menſchen gemacht, iſt eigentlich der Gegenſtand des Geſchmacks. Man kann daher den Geſchmack definiren als das Talent, in den Kunſtwerken zu entdecken, was empfindlichen Seelen gefallen, und was ihnen misfallen kann.

Wenn nun der Geſchmack nicht willkührlich iſt, ſo muß er ſich auf unbezweifelbare Principien ſtützen; und was hiervon wiederum die Folge iſt, es muß kein Werk der Kunſt geben, über welches man nicht nach jenen Principien urtheilen könne. Die Quelle unſers Wohlgefallens und Misfallens iſt einzig und ganz in uns; wir werden daher auch in uns ſelbſt bey einiger darauf gewandter Aufmerkſamkeit allgemeine und unwandelbare Regeln des Geſchmacks antreffen, die einem Prüfſteine gleichen, an welchen alle Producte des Genies und Talents gehalten werden können. Derſelbe philoſophiſche Geiſt, der uns nöthigt, aus Mangel an hinlänglicher Aufklärung, jeden Augenblick unſern Fortſchritt im Studium der Natur und der Dinge außer uns zu hemmen, muß im Gegentheile bey Allem, was Object des Geſchmacks iſt, uns zur Diſcuſſion leiten. Zugleich aber erkennt eben derſelbe philoſophiſche Geiſt, daß dieſe Diſcuſſion eine Grenze haben müſſe. Mit was für eine Materie wir uns auch beſchäfftigen mögen, ſo müſſen wir doch darauf Verzicht thun, daß wir jemals zu den erſten Principien zurückkommen werden, die für uns immer eine undurchdringliche Wolke verhüllt. Die metaphyſiſche Urſache unſers Wohlgefallens auffinden, würde ein eben ſo chimäriſches Project ſeyn, als die Erklärung der Einwirkung der Objecte auf unſere Sinne unternehmen. So wie

man inzwiſchen den Urſprung unſerer Erkentniſſe auf eine kleine Zahl Senſationen zurückzuführen gewußt hat, ſo kann man auf dieſelbe Art die Principien unſers Wohlgefallens in Sachen des Geſchmacks auf eine kleine Zahl unſtreitiger Beobachtungen über unſre Art zu empfinden reduciren. Bis ſo weit geht der Philoſoph zurück; hier bleibt er aber auch ſtehen, und ſchreitet von dieſem Puncte vermöge ſeines natürlichen Hanges zu den Folgerungen wieder herabwärts.

Ein geſunder richtiger Verſtand, ſchon an ſich ſelten, iſt doch bey weitem zum Geſchmacke noch nicht hinreichend; nicht bloß eine zarte und empfindliche Seele iſt dazu hinlänglich; es iſt noch mehr nöthig, und, wenn der Ausdruck erlaubt iſt, es darf keiner der beſondern Sinne fehlen, aus denen der Geſchmack beſteht. In einem Werke der Poeſie z. B. muß man bald zur Imagination reden, bald zum Gefühle, bald zur Vernunft; aber immer zu einem Organe. Die Verſe machen eine Art von Geſang aus, in Anſehung deſſen das Ohr unerbittlich iſt, ſo daß die Vernunft ſelbſt zuweilen gezwungen wird, ihm ein kleines Opfer zu bringen. Ein Philoſoph demnach, nicht mit den Organen verſehen, auf welche die Poeſie zunächſt und hauptſächlich wirkt, beſäße er auch alle übrige Geiſteseigenſchaften, wird über poetiſche Werke ein ſchlechter Richter ſeyn. Er wird behaupten, daß das Vergnügen, das ſie uns gewähren, nur von einem Vorurtheile herrühre; daß man ſich begnügen müſſe, in jedem Werke, wie es auch beſchaffen ſeyn möge, bloß zum Verſtande zu reden; er wird ſelbſt durch captiöſe Raiſonnements ein ſcheinbares Lächerliches auf die Sorgfalt werfen, womit

der

der Dichter die Worte dem Ohre zu Gefallen wählt und ordnet. So würde ein Phyſiker, der bloß den Sinn des Gefühls hätte, behaupten, daß die entfernten Objecte nicht auf unſere Organe einwirken können, und würde dies durch Sophismen beweiſen, denen man nur dadurch antworten könte, daß man ihm Geſicht und Gehör verſchaffte. Unſer Philoſoph wird wähnen, einem poetiſchen Werke nichts entzogen zu haben, wenn er alle darin gebrauchte Wörter behält, und nur das Sylbenmaaß vernichtet; einem Vorurtheile, deſſen Sclav er iſt, ohne es zu wollen, wird er die Art von Mattigkeit beweiſen, die das poetiſche Werk durch die Umſetzung desſelben in die Form der Proſe erhalten hat. Daß er durch Aufhebung des Sylbenmaaßes und Verſetzung der Worte die Harmonie vernichtet hat, die aus ihrer vorherigen Verbindung und Anordnung entſprang, wird er gar nicht einſehen. Was würde man aber von einem Tonkünſtler urtheilen, der, um zu beweiſen, daß das Wohlgefallen an Melodie nur eine leere Einbildung ſey, ein liebliches Lied entſtellte, indem er die Töne, aus denen es componirt iſt, nach Willkühr verſetzte? Der wahre Philoſoph wird über das Vergnügen, welches die Poeſie gewährt, nicht ſo entſcheiden; er wird über dieſen Punct weder in Allem der Natur, noch der Meynung nachgeben; er wird vielmehr eingeſtehen, daß wie die Muſik eine allgemeine Wirkung auf alle Völker macht, obgleich die Muſik des einen nicht immer dem andern gefällt, eben ſo alle Völker für die poetiſche Harmonie empfindlich ſind, ſo verſchieden auch ihre beſondre Poeſie ſeyn mag. Indem er dieſe Verſchiedenheit aufmerkſam unterſucht, wird er zur Entſcheidung gelangen, bis wie weit Gewohnheit und Vorurtheil auf das

das Wohlgefallen Einfluß haben, das uns Poeſie und Muſik gewähren; was die Gewohnheit Reelles, und was das Vorurtheil Täuſchendes, zu dieſem Wohlgefallen hinzufügt.

Für einen Philoſophen komt es aber nicht allein darauf an, alle Sinne zu haben, auf denen der Geſchmack beruht. Es iſt auch nothwendig, daß die Uebung dieſer Sinne bey ihm nicht auf ein einziges Object eingeſchränkt geweſen ſey. Malebranche konte die ſchönſten Verſe nicht ohne Langeweile leſen, ungeachtet man in ſeinem Style alle dichteriſche Qualitäten bemerkt, Phantaſie, Gefühl und Harmonie. Aber er hatte ſeine Aufmerkſamkeit zu ausſchließlich auf das Object der Vernunft oder vielmehr des philoſophiſchen Raiſonnements gerichtet; ſeine Phantaſie hatte bloß philoſophiſche Hypotheſen ausgebrütet, und ſein Gefühl hatte nur beygetragen, daß er dieſe mit übergroßer Lebhaftigkeit für philoſophiſche Wahrheiten hielt. Wie harmoniſch auch ſeine eigene Proſe ſeyn mag, die poetiſche Harmonie hatte dennoch keinen Reiz für ihn, ſey es daß wirklich die Empfindlichkeit ſeines Ohrs bloß für die Harmonie der Proſe empfänglich war, oder daß ein natürliches Talent ihn eine harmoniſche Proſe ſchreiben ließ, ohne daß er ſelbſt es gewahr wurde, wie ein muſikaliſches Inſtrument Accorde hervorbringt, ohne es ſelbſt zu wiſſen.

Es iſt aber doch nicht allein der Mangel an Empfindlichkeit der Seele oder des Organs, dem man die falſchen Urtheile in Sachen des Geſchmacks beymeſſen muß. Das Vergnügen, welches uns ein Werk der Kunſt verſchafft, rührt her, oder kann aus mehr verſchiedenen Quellen herrühren. Ohne Zweifel

müſ-

müſſen die Regeln der Kunſt von Werken abſtrahirt werden, die in jeder Gattung des Schönen Glück gemacht haben; aber die Regeln dürfen doch keinesweges ſich auf das allgemeine Reſultat des Vergnügens gründen, das uns jene Werke verſchafften, ſondern auf eine überlegende Unterſuchung, wodurch wir die Stellen unterſcheiden, die uns wirklich angenehm afficirten, von denen, die nur zur Schattirung oder zur Erholung des Leſers oder Zuſchauers beſtimt waren, oder die ein Schriftſteller vernachläſſigte, ohne es zu wollen. Befolgen wir dieſe Methode nicht, ſo wird die Imagination, geblendet durch einige Schönheiten vom erſten Range in einem ſonſt monſtröſen Werke, ſehr bald die Augen gegen ſchwache Stellen verſchließen, ſelbſt die Fehler in Schönheiten verwandeln, und uns nach und nach zu jenem froſtigen und ſtupiden Enthuſiasmus verführen, der nichts empfindet, um Alles zu bewundern, einer Art von Paralyſie des Geiſtes, der uns unwürdig und unfähig macht, reelle Schönheiten zu genießen. Auf einen verworrenen mechaniſchen Eindruck wird man falſche Principien des Geſchmacks gründen, oder was nicht minder gefährlich iſt, man wird etwas bloß Willkührliches zum Principe des Geſchmacks erheben; man wird die Grenzen der Kunſt beengen, und unſerm Vergnügen Schranken ſetzen, weil man nur Eine Gattung ſchön finden will; man wird um das Talent und Genie einen engen Kreis ziehen, aus welchem man ihm nicht erlaubt herauszugehen. Von dieſen Feſſeln muß uns eine richtige Philoſophie des Geſchmacks befreyen.

Es giebt noch eine andre Art des Irrthums, vor welcher ſich der Philoſoph um ſo mehr verwahren

muß,

muß, je leichter es ihm wird, in denſelben zu verfallen. Dieſe beſteht darin, auf Gegenſtände des Geſchmacks an ſich ſelbſt wahre Principien deſſelben anzuwenden, welche aber auf dieſe Gegenſtände keine Anwendung leiden. D'Alembert führt hiervon intereſſante Beyſpiele an. Uebrigens darf man nicht befürchten, daß die Diſcuſſion und Analyſe das Gefühl abſtumpfen, oder das Genie bey denen ſchwächen werden, welche dieſe herrlichen Geſchenke der Natur beſitzen. Der Philoſoph weiß, daß im Augenblicke der Production das Genie keinen Zügel leidet, und daher oft das Ungeheure neben dem Erhabenen hervorbringt. Die Vernunft läßt deswegen auch dem ſchaffenden Genie ſeine unbedingte Freyheit; ſie erlaubt ihm, ſich ſo lange zu erſchöpfen, bis es der Ruhe bedarf, wie man ein wildes Roß nur dadurch zähmt, daß man es ermüdet. Dann kehrt ſie aber zur ſtrengen Kritik jener Producte des Genies zurück; ſie erhält, was die Wirkung des wahren Enthuſiasmus iſt; ſie ſchneidet die Auswüchſe ab; und ſo hilft ſie, ein Meiſterwerk zu Stande bringen.

Hiernach läßt ſich auch die oft verhandelte Frage beantworten, ob das Gefühl der Kritik bey der Schätzung eines Werkes des Geſchmacks vorzuziehen ſey? Das Gefühl des Eindrucks iſt der natürliche Richter des erſten Moments; die Diſcuſſion iſt der natürliche Richter des zweyten. Bey Perſonen, die mit der Feinheit und Richtigkeit des Gefühls eine geſunde Urtheilskraft verbinden, wird der zweyte Richter in der Regel die Ausſprüche des erſten beſtätigen. Man könte ſagen, wenn beyde Richter uneinig ſind, wäre es da nicht beſſer, ſich in allen Fällen an die erſte Entſcheidung des Gefühls zu halten? Welch'

eine

eine traurige Beſchäfftigung, ſein eigenes Vergnügen chicaniren zu wollen? Was für Dank verdiente die Philoſophie, wenn ſie nichts anders leiſtet, als daß ſie unſer Vergnügen mindert? — D'Alembert antwortet, daß dieſe Unannehmlichkeit das Loos der menſchlichen Natur ſey. Wir erwerben faſt nur neue Kentniſſe, um uns von einer Täuſchung loszumachen, und unſere Einſicht wächſt faſt immer nur auf Koſten unſers Vergnügens. Unſere einfältigen Vorfahren hatten mehr Freude an den monſtröſen Stücken des alten Theaters, als wir gegenwärtig an den kunſtvollſten ſchönſten Dramen. Die minder aufgeklärten Nationen ſind in dieſem Betrachte darum nicht minder glücklich, weil ſie bey weniger Neigungen auch weniger Bedürfniſſe haben, und grobe oder minder raffinirte Vergnügungen für ſie zureichend ſind. Dennoch würden wir nicht unſere Einſicht gegen die Unwiſſenheit unſerer Vorfahren oder roher Nationen vertauſchen wollen. Kann die beſſere Einſicht unſer Vergnügen verringern, ſo ſchmeichelt ſie zugleich unſerer Eitelkeit; man gefällt ſich ſelbſt, weil man ſchwerer zu befriedigen iſt; man wähnt dadurch eine Art von Verdienſt errungen zu haben. Die Eigenliebe iſt das Gefühl, daß uns am wehrteſten iſt, und dem wir am meiſten uns beſtreben, genug zu thun. Das Vergnügen, welches wir dadurch genießen, iſt nicht, wie manches andere Vergnügen, die Wirkung eines plötzlichen und heftigen Eindrucks; es iſt zuſammenhängender, einförmiger, dauernder, und läßt ſich in langen Zügen ſchöpfen.

Diderot war mit d'Alembert in den naturaliſtiſchen Grundſätzen einſtimmig; aber er übertraf ihn an ſchriftſtelleriſchem Talente, an Leichtigkeit und

An-

Anmuth in der Darſtellung ſeiner Ideen. Seine dramatiſchen Werke und Kritiken darüber gehören nicht hierher. Nur aus ſeinen Schriften philoſophiſchen Inhalts will ich Einiges anmerken, was ſie charakteriſiren kann; und zwar will ich zuerſt ſeiner Penſées philoſophiques erwähnen, weil dieſe vorzüglich ſeine philoſophiſche Denkart ausdrücken *).

Die vornehmſte Richtung, welche die Penſées philoſophiques haben, iſt, den Naturalismus und Atheismus gegen die orthodoxen Zeloten der katholiſchen Kirche zu vertheidigen, und in der That iſt dieſen dadurch ein harter Stand bereitet, ſofern ſie nicht bloß jene philoſophiſchen Syſteme widerlegen, ſondern auch ihren eigenen Kirchenglauben ſchützen wollen. Nur einige Proben, wie Diderot declamirte und raiſonnirte:

"Welche Stimmen! welch' ein Geſchrey! welche Seufzer! Wer hat alle dieſe klagenden Leichname in dieſe Kerker eingeſperrt? Was für Verbrechen haben alle dieſe Unglücklichen begangen? Einige ſchlagen ſich mit Steinen gegen die Bruſt; andere zerreißen ſich den Leib mit eiſernen Nägeln; aus den Augen Aller blicken Kummer, Schmerz und Tod hervor. Wer hat ſie denn zu dieſen Qualen verdamt? — Der Gott, welchen ſie beleidigt haben. — Wer iſt denn dieſer Gott? — Ein Gott voll Güte. — Aber ſollte ein Gott voll Güte Vergnügen daran finden, ſich in den Thränen ſeiner Geſchöpfe zu baden? Sollten die Leiden der Un-

) Oeuvres philoſophiques de Mr. D (à Amſterd. 1772. 8.) T. II.

Unglücklichen nicht ſeiner Gnade Eintrag thun? Hätten Verbrecher die Wuth eines Tyrannen zu beſänftigen, was könten ſie mehr thun?

"Nach dem Bilde, welches man uns von dem höchſten Weſen macht, nach ſeinem Hange zum Zorne, ſeiner Strenge in der Rache, nach gewiſſen Vergleichungen der Zahl derer, die es umkommen läßt, mit denen, welchen es die Hand zur Hülfe reicht, muß auch die gerechteſte Seele zu dem Wunſche geſtimt werden, daß es doch nicht exiſtiren möchte. Man würde in dieſer Welt ruhig genug ſeyn, wenn man verſichert wäre, daß man in einer anderen nichts zu fürchten habe. Der Gedanke, es ſey kein Gott, hat noch Niemand in Schrecken geſetzt, wohl aber der Gedanke, es ſey einer, ſo wie man ihn gewöhnlich zu ſchildern pflegt."

Diderot führt den Atheiſten ſelbſt redend ein: "Ich ſage Euch, daß kein Gott ſey; daß die ſogenannte Schöpfung ein Hirngeſpinſt ſey; daß die Ewigkeit der Welt der Vernunft nicht mehr zuwider iſt, als die Ewigkeit eines Geiſtes; daß, weil ich nicht begreife, wie die Bewegung das Univerſum habe erzeugen können, das ſich ſo gut zu erhalten weiß, es lächerlich ſey, die Schwierigkeit durch die angenommene Exiſtenz eines Weſens zu heben, das nicht begreiflicher iſt; daß, wenn auf der einen Seite die Wunder der Natur eine Intelligenz verrathen, auf der anderen Seite die Unordnungen in der moraliſchen Welt allen Glauben an eine Vorſehung vernichten. Ich ſage Euch, daß, wenn Alles das Werk einer Gottheit iſt, auch Alles die größte Vollkommenheit haben muß; denn wenn nicht Alles die größ-

te Vollkommenheit hat, ſo iſt Gott, der es ſchuf, entweder ein ohnmächtiges Weſen, oder er hat einen böſen Willen. Wäre es auch noch beſſer bewieſen, als es iſt, daß jedes Uebel die Quelle eines Guten ſey; daß es gut ſey, daß ein Britannicus, daß der beſte Fürſt umkam; daß ein Nero, der ſchlechteſte aller Menſchen, regierte; wie könte man beweiſen, es ſey unmöglich, denſelben Zweck zu erreichen, ohne ſich derſelben Mittel zu bedienen? Laſter zulaſſen, um den Glanz der Tugenden zu erhöhen, wäre ein ſehr unbedeutender Vortheil gegen eine ſo reelle Inconvenienz. Das iſt's, was ich Euch entgegenſetze; was könt ihr mir darauf antworten? — — "Daß ich ein Böſewicht ſey, und daß, wenn ich nicht Urſache hätte, Ihn zu fürchten, ich ſeine Exiſtenz nicht bezweifeln würde." Das iſt aber eine Phraſe, die man Declamatoren überlaſſen muß; ſie beleidigt die Wahrheit; die Urbanität verbietet ſie; und ſie verräth wenig Liebe. Weil Jemand Unrecht hat, wenn er nicht an Gott glaubt; ſind wir darum berechtigt, ihn zu ſchmähen? Man pflegt nur zu Invectiven ſeine Zuflucht zu nehmen, wenn es an Beweiſen mangelt. Bey zwey Streitenden läßt ſich allemal hundert gegen Eins wetten, daß der zürnen wird, der Unrecht hat. "Du greifſt nach deinem Donnerkeile, anſtatt mir zu antworten, ſagte Menipp zum Jupiter, du haſt alſo Unrecht."

Diderot ſonderte die Atheiſten in drey Claſſen. Einige behaupten geradehin, es ſey kein Gott, und denken es auch; das ſind die wahren Atheiſten. Eine andere anſehnliche Zahl weiß nicht recht, was ſie davon denken ſoll, das ſind die ſkeptiſchen Atheiſten. Noch viel mehrere wünſchen, es möchte

kein Gott ſeyn, ſie ſtellen ſich, als ob ſie davon überzeugt wären, und leben ſo, als ob ſie es wirklich wären. Das ſind die Fanfarons der atheiſtiſchen Partey. Dieſe letztern ſind zu verabſcheuen; ſie ſind falſche Philoſophen; die wahren Atheiſten ſind zu beklagen; ſie verdienen jeden Troſt; für die Skeptiker muß man zu Gott beten; es fehlt ihnen an Verſtand. Der Deiſt behauptet das Daſeyn Gottes, die Unſterblichkeit der Seele, und was weiter hieraus folgt; der Skeptiker entſcheidet über dieſe Puncte gar nicht; der Atheiſt leugnet ſie ſchlechthin. Der Skeptiker hat alſo, um tugendhaft zu ſeyn, ein Motiv mehr als der Atheiſt, und einigen Grund weniger, als der Deiſt. Ohne die Furcht vor einem Geſetzgeber, ohne den natürlichen Hang des Temperaments und die Kentniß der wirklichen Vortheile der Tugend, würde es der Tugend des Atheiſten an einem Grunde fehlen, und die des Skeptikers würde auf ein Vielleicht gegründet ſeyn.

Man räumt ein, fährt Diderot fort, daß es von der höchſten Wichtigkeit ſey, zur Vertheidigung einer poſitiven Religion und ihres Cultus nur ſolide Argumente vorzubringen; und doch verfolgt man diejenigen, welche ſchlechte Argumente und nichts beweiſende für ſchlecht und nichts beweiſend erklären. Iſt es denn nicht genug, überhaupt ein Chriſt zu ſeyn? Muß man es noch dazu aus ſchlechten Gründen ſeyn? — Wenn abergläubiſche Orthodoxen einmal die Sentenz gefällt haben, daß ein Schrift etwas enthalte, was ihren Ideen widerſtreitet, ſo kann man auf Verleumdungen aller Art den Verfaſſer derſelben betreffend rechnen. Die größten Männer, Des Cartes, Montagne, Locke, Bayle, ſind nicht

von

von ihnen geſchont worden; warum ſollten ſie die Encyklopädiſten ſchonen? Wären auch alle Beweiſe, die man bisher für die Wahrheit des Chriſtenthums vorgebracht hat, noch ſo treffend; dieſe Wahrheit würde darum noch nicht für Jeden erwieſen ſeyn. Warum, ſagt Diderot, verlangt man von mir, ich ſolle eben ſo feſt glauben, daß drey Perſonen in der Gottheit ſind, wie ich glaube, daß die drey Winkel eines Triangels zwey rechten gleich ſind? Jeder Beweis muß in mir eine Gewißheit erzeugen, die dem Grade ſeiner Stärke angemeſſen iſt; und die Wirkung geometriſcher, phyſikaliſcher und moraliſcher Beweiſe auf den Verſtand muß verſchieden ſeyn; oder dieſer ganze Unterſchied iſt nichtig.

In einer andern ſehr intereſſanten Abhandlung *) hat Diderot die Grundſätze entwickelt, nach denen ſeiner Meynung zufolge die Natur erklärt werden muß. Auch aus dieſer will ich Einiges, was mir beſonders merkwürdig ſcheint, ausheben. Diderot hält es für eine der nothwendigſten und heilſamſten Wahrheiten, die zu ſeiner Zeit hervorgezogen und behauptet worden ſey, die vornehmlich der Phyſiker nie aus den Augen verlieren dürfe, daß das Gebiet der Mathematik eine intellectuelle Welt ſey. Was in dieſer für ſtrenge Wahrheit angenommen wird, verliert durchaus dieſen Vorzug, wenn man es auf unſere Erde und irdiſche Dinge anwendet. Man hat hieraus geſchloſſen, daß es der Experimentalphiloſophie zukomme, den Calcul der Geometrie zu berichtigen, und dieſe Folgerung iſt von Geometren ſelbſt anerkant worden. Gleichwohl wozu fromt es, den

*) Oeuvres philoſ. T. II. p. 73 ſq.

den geometriſchen Calcul durch die Erfahrung zu verbeſſern? Wäre es nicht kürzer, ſich unmittelbar an dem Reſultate dieſer zu halten? da man ſieht, daß die Mathematik, die überhaupt transſcendent iſt, ohne die Erfahrung zu nichts Gewiſſem führt; daß ſie eine Art von allgemeiner Metaphyſik iſt, wo man die Körper ihrer individuellen Qualitäten beraubt, und daß zum mindeſten ein großes Werk übrig bleibt, was man Anwendung der Erfahrung auf die Geometrie oder Traité de l'aberration des meſures nennen könte.

Es ſind drey Hauptmittel vorhanden, zu einer wahren Erkentniß der Natur zu gelangen, und ſie zu erweitern, die Beobachtung der Natur, die Reflexion, und die Erfahrung im engern Sinne. Die erſte ſammelt die Thatſachen; die andere combinirt ſie; die dritte verificirt das Reſultat der Combination. Die Beobachtung der Natur muß fleißig und ſorgfältig; die Reflexion muß gründlich; die Erfahrung genau ſeyn. Selten iſt der Gebrauch dieſer Mittel vereinigt. Auch ſind die ſchöpferiſchen erfinderiſchen Genies nicht ſehr gemein. Der Philoſoph will nur zuweilen die Wahrheit, wie der ungeſchickte Politiker die Gelegenheit bey dem kahlen Hinterkopfe ergreifen; und weil ihm natürlich dies mislingt, ſo giebt er vor, es ſey ſie zu ergreifen unmöglich; während oft in demſelben Augenblicke der Praktiker, der Handwerker, durch Zufall ſie von einer andern Seite beym Haare ergreift und feſthält. Inzwiſchen muß man bekennen, daß unter den bloßen Erfahrungspraktikern und Handwerkern Viele ſehr unglücklich ſind, und nicht ſelten ihr ganzes Leben hindurch beobachten, ohne etwas Neues zu ſehen.

Sind es Menſchen von Genie, die dem Univerſum gefehlt haben? Keinesweges. Mangelte es ihnen an Nachdenken und Studium? Noch weniger. Die Geſchichte der Wiſſenſchaften iſt voll von berühmten Namen; und die Oberfläche der Erde iſt mit den Monumenten der Arbeit des Menſchengeſchlechts überdeckt. Warum beſitzen wir denn aber ſo wenig gewiſſe Kentniſſe? Durch was für ein Misgeſchick haben die Wiſſenſchaften ſo geringe Fortſchritte gemacht? Sind die Menſchen beſtimt, immer Kinder zu bleiben?

Auf dieſe Fragen, meynt Diderot, laſſe ſich Folgendes antworten: Die abſtracten Wiſſenſchaften haben zu lange und mit zu wenig Nutzen die beſſern Köpfe beſchäfftigt. Entweder ſtudirte man nicht, was der Mühe werth war, zu wiſſen; oder man beobachtete bey den Studien weder Auswahl, noch Abſicht, noch Methode. Die Worte wurden in's Unendliche vervielfältigt, und die Kentniß der Sachen blieb zurück. Die wahre Art zu philoſophiren wäre geweſen, und würde noch ſeyn, den Verſtand auf den Verſtand, den Verſtand und die Erfahrung auf die Sinne, die Sinne auf die Natur, die Natur zur Erforſchung der Inſtrumente, die Inſtrumente zur Erfindung und Vervollkommerung der Künſte anzuwenden. Dadurch würde man auch das Volk gelehrt haben, die Philoſophie zu reſpectiren. Denn das einzige Mittel, die Philoſophie in den Augen des großen Haufens wahrhaft empfehlungswerth zu machen, iſt, ſie ihm von der Seite zu zeigen, wo der Nutzen ſie begleitet. Der große Haufen fragt ſtets: Wozu iſt dies zu gebrauchen? Man darf ſich aber nie in dem Falle befinden, daß man ihm erwie-

dern muß: zu nichts. Er weiß nicht, und begreift nicht, daß dasjenige, was den Philoſophen aufklärt, und was dem großen Haufen nützt, zwey ganz verſchiedene Dinge ſind, weil der Verſtand des Philoſophen oft durch das, was ſchadet, aufgeklärt, und durch das, was nützt, verdunkelt wird.

Die Facta, von welcher Beſchaffenheit ſie auch ſeyn mögen, machen den wahren Reichthum der Philoſophie aus. Aber es iſt eines von den Vorurtheilen der rationellen Philoſophie, daß, wer ſeine Thaler nicht zu zählen verſteht, darum eben nicht reicher ſeyn werde, als wer nur Einen Thaler wirklich hat. Die rationale Philoſophie beſchäfftigt ſich unglücklicherweiſe mehr damit, die Facta, welche ſie beſitzt, einander zu nähern, und zu verbinden, als neue Facta zu ſammeln. Facta ſammeln und verbinden ſind zwey ſehr mühſame Arbeiten; auch haben ſie die Philoſophen unter ſich getheilt. Die eine Partey bringt ihr Leben damit hin, Materialien zu ſammeln; die andere Partey, die aus ſtolzern Architecten beſteht, ſucht aus jenen Materialien Gebäude zu errichten. Aber die Zeit hat bisher faſt alle Gebäude der rationalen Philoſophie umgeſtürzt. Der ſtaubigte philoſophiſche Taglöhner bewirkt über kurz oder lang ein Souterrain, wo er wie ein Blinder das Gebäude untergräbt. Es fällt endlich zuſammen, und nur verworren unter einander geworfene Materialien bleiben übrig, bis ein anderes kühnes Genie eine neue Verbindung derſelben unternimt. Glücklich iſt der ſyſtematiſche Philoſoph, welchem die Natur, wie ehedem dem Epikur, Lucrez, Ariſtoteles, Plato, eine ſtarke Einbildungskraft, eine große Beredſamkeit, die Kunſt, ſeine Ideen unter frappanten und erhabenen

Bildern darzuſtellen, verlieh. Das Gebäude, das er erbaut, wird vielleicht und höchſt wahrſcheinlich, einſt einfallen; aber ſeine Statue wird dennoch mitten auf den Ruinen übrig bleiben; und kein Stein, der ſich vom Berge losreißt, wird ſie zertrümmern, weil ihr Poſtument nicht von Thon iſt.

Der Verſtand hat ſeine Vorurtheile; der Sinn ſeine Ungewißheit; das Gedächtniß ſeine Schranken; die Phantaſie ihre Schatten; die Werkzeuge haben ihre Mängel und Unvollkommenheiten. Dagegen ſind die Phänomene unendlich an Zahl; die Urſachen ſind verborgen; die Formen vielleicht tranſitoriſch. Gegen ſo viele Hinderniſſe, die wir in uns finden, und welche die Natur uns von außen entgegenſeƶt, haben wir nichts, als eine langſame Erfahrung, eine begrenzte Reflexion. Das ſind die Hebel, womit die Philoſophie gewagt hat, die Welt aus ihren Angeln zu heben.

Die experimentale Philoſophie und die rationale haben einen ganz verſchiedenen Charakter und eine verſchiedene Tendenz. Jene ſchreitet mit verbundenen Augen immer tappend fort, ergreift Alles, was ihr unter die Hände fällt, und trifft am Ende koſtbare Dinge an. Dieſe ſammelt jene koſtbaren Materialien, und ſucht, ſich davon eine Fackel zu machen; aber dieſe vermeynte Fackel hat ihr bisher noch weniger genüƶt, als das Tappen ihrer Rivalin, und das mußte der Fall ſeyn. Die Erfahrung vervielfältigt ihre Bewegungen in's Unendliche; ſie iſt unaufhörlich in Thätigkeit; ſie wendet auf das Aufſuchen der Phänomene alle die Zeit, welche die Vernunft darauf wendet, Analogieen zu ſuchen. Die experimen-

mentale Philoſophie weiß nicht, was ihr bey ihrer Arbeit vorkommen und nicht vorkommen wird; aber ſie arbeitet unaufhörlich. Im Gegentheile die rationale Philoſophie wägt im Voraus die Möglichkeiten ab, und thut darüber ganz kurz entſcheidende Ausſprüche. Sie ſagt geradehin: Man kann das Licht nicht decomponiren. Die experimentale Philoſophie hört dies an, und ſchweigt dazu ganze Jahrhunderte; aber plötzlich zeigt ſie das Prisma vor, und ſagt: das Licht läßt ſich dennoch decomponiren.

Diderot legt bey dieſer Gelegenheit einen kurzen allgemeinen Entwurf der Experimentalphiloſophie vor, welchen ich hier noch hinzufügen will.

Die Experimentalphiloſophie betrifft überhaupt die Exiſtenz, die Qualitäten, und die Anwendung. Die erſtere umfaßt die Geſchichte, die Beſchreibung, die Erzeugung, die Erhaltung, und die Zerſtörung. Die Geſchichte bezieht ſich auf die Oerter, die Einführung oder Ausführung, den Preis, die Vorurtheile dabey, u. w. Die Beſchreibung bezieht ſich auf das Innere und Aeußere nach allen empfindbaren Qualitäten. Die Erzeugung wird unterſucht vom erſten Urſprunge des Objects, bis es in den Zuſtand ſeiner Vollkommenheit gelangt. Die Erhaltung bezieht ſich auf alle die Mittel, wodurch das Object in dieſem Zuſtande bewahrt wird. Die Zerſtörung wird unterſucht vom Zuſtande der Vollkommenheit des Objects an bis zum letzten Grade der Decompoſition, der Auflöſung.

Die

Die Qualitäten ſind entweder allgemeine oder beſondere. Von der erſteren Gattung ſind diejenigen, welche allen Weſen gemeinſchaftlich zukommen, und ſich nur durch den Grad der Quantität unterſcheiden. Von der anderen Gattung ſind diejenigen, wodurch das Object eine ſolche beſtimte Beſchaffenheit erhält, und ſie gehören entweder zu der Subſtanz in Maſſe, oder zu der Subſtanz im Zuſtande der Theilung und Decompoſition.

Die Anwendung begreift unter ſich Vergleichung, Gebrauch und Combination. Die erſtere betrifft entweder die Aehnlichkeiten oder die Verſchiedenheiten der Objecte; der andre muß ſo ausgedehnt und mannichfaltig dargeſtellt werden, wie möglich. Die Verbindung iſt analog oder bizarre. Diderot ſagt analog oder bizarre, weil Alles in der Natur ſein Reſultat hat, die ausſchweifendſte Erfahrung ſowohl, als die raiſonnirteſte (l'experience la plus extravagante ainſi, que la plus raiſonnée). Die Experimentalphiloſophie, die ſich kein beſtimtes Ziel vorſteckt, iſt ſtets mit dem zufrieden, was ihr vorkomt. Die rationale Philoſophie iſt immer von ihrer Abſicht unterrichtet, ſelbſt alsdann, wenn das, was ſie ſich vorgeſetzt hat, ihr nicht vorkommen ſollte. Die Experimentalphiloſophie iſt ein unſchuldiges Studium, das faſt gar keine Vorbereitung der Seele erfodert. Von den übrigen Theilen der Philoſophie kann man nicht daſſelbe ſagen. Die meiſten vermehren bey uns die Wuth zu conjecturiren. Dieſe wird auf die Länge durch die Experimentalphiloſophie gemäßigt; denn man wird es früh oder ſpät müde, unglücklich zu muthmaßen.)

Diderot macht von ſeinen Regeln der Interpretation der Natur beſondre Anwendungen. Nur Eine zur Probe. Die Producte der Kunſt werden immer gemein, unvollkommen und geringfügig ſeyn, ſo lange man ſich nicht zu einer ſtrengeren Nachahmung der Natur gewöhnen wird. Die Natur iſt eigenſinnig und langſam in ihren Operationen. Komt es ihr darauf an, zu entfernen, zu nähern, zu vereinigen, zu theilen, zu erweichen, zu verdichten, zu verhärten, fließend zu machen, aufzulöſen, zu aſſimiliren, ſo ſchreitet ſie zu ihrem Ziele durch die unmerklichſten Zwiſchengrade fort. Die Kunſt im Gegentheile übereilt ſich, wird dadurch ermüdet, und läßt zuletzt von ihren Beſtrebungen und Anſtrengungen gänzlich nach. Die Natur braucht Jahrhunderte, um grob die Metalle zu präpariren; die Kunſt nimt ſich vor, ſie in einem Tage zu vervollkomnern. Die Natur braucht Jahrhunderte, um Edelſteine zu bilden; die Kunſt maaßt ſich an, ſie in einem Momente nachzumachen.

Beſäße man auch das wahre Mittel hierzu, ſo würde doch dies noch nicht hinreichend ſeyn; man müßte auch, es anzuwenden, verſtehen. Man bildet ſich irrig ein, daß wenn das Product der Intenſität der Thätigkeit multiplicirt durch die Zeit der Anwendung dasſelbe iſt, auch das Reſultat dasſelbe ſeyn werde. Nur eine gradweiſe, langſame, ſtetige Anwendung iſt es, welche umbildet. Jede andere Anwendung iſt nur zerſtörend. Was könten wir nicht aus der Miſchung gewiſſer Subſtanzen herausbringen, die uns itzt nur ſehr unvollkomne Compoſita gewährt, wenn wir auf eine der Natur analoge Art zu Werke giengen? Aber man eilt immer zum Genuſſe; man

man will das Ende deſſen ſehen, was man angefangen hat. Daher ſo viele unnütze Verſuche; ſo viel verlorner Aufwand und Mühe; ſo viel Arbeiten, welche die Natur uns anweiſt, und welche die Kunſt nie unternehmen wird, weil ihr der glückliche Erfolg entfernt ſcheint. Wer iſt jemals aus den Grotten von Arcy herausgegangen, ohne durch die Geſchwindigkeit, womit ſich die Stalaktiten darin bilden und erſetzen, überzeugt zu werden, daß ſie einſt dieſe Grotten ganz ausfüllen, und Eine ungeheure Maſſe formiren werden? Aber wo iſt der Naturforſcher, der nachdenkend über dieſes Phänomen, nicht die Muthmaßung gehegt hätte, daß, wenn man das Waſſer durch verſchiedene Erd- und Steinarten läutern und filtriren könte, und die Tropfen hernach in geräumigen Hölen aufgefangen würden, man mit der Zeit dahin kommen könte, künſtliche Tropf-Leitungen von Marmor, Albaſter und andern Steinen anzulegen, deren Qualitäten nach denen der Erdarten, der Steinarten und des Waſſers variiren würden. Aber wozu dergleichen Muthmaßungen, ohne den Muth, die Geduld, die Arbeit, den Aufwand, die Zeit, und vorzüglich den antiken Sinn für große Unternehmungen, wovon noch itzt ſo manche Denkmähler übrig ſind, die uns nichts als eine kalte müſſige Bewunderung abgewinnen?

Ungleich mehr Anziehendes, als Diderot's Bemerkungen über die theoretiſche Philoſophie haben, hat ſeine Anſicht der praktiſchen Philoſophie. Ueber dieſe haben wir von ihm zwey in ihrer Art treffliche Schriften: Eſſai ſur le mérite et la vertu und den Code de la nature *).

Den

*) Oeuvres philoſophiques. T. I.

Den Stoff der erſteren Schrift giebt D. ſelbſt mit folgenden Fragen an: Was iſt die moraliſche Tugend? Welchen Einfluß hat die Religion im Allgemeinen auf die Rechtſchaffenheit? Bis auf welchen Punct ſetzt ſie die Tugend voraus? Könte man mit Wahrheit ſagen, daß der Atheismus alle moraliſche Rechtſchaffenheit ausſchließe, und daß es unmöglich ſey, eine moraliſche Tugend zu haben, ohne einen Gott zu glauben?

Zur Beſtimmung des Begriffs der moraliſchen Tugend iſt Diderot's Ideengang dieſer: Bey einem vernünftigen Geſchöpfe iſt Alles, was nicht aus Neigung (par affection) geſchieht, weder böſe, noch gut. Der Menſch folglich iſt nur alsdenn gut oder böſe, wenn das Intereſſe oder der Nachtheil ſeiner Denkart und ſeines Verfahrens das unmittelbare Object der Leidenſchaft iſt, welche ihn in Thätigkeit ſetzt. Weil alſo bloß die Neigung ein Geſchöpf gut oder böſe macht, gemäß ſeiner Natur, oder von ſeiner Natur entartet; ſo iſt itzt zu unterſuchen, welches die natürlichen und guten Neigungen, und welches die böſen ſeiner Natur widerſtreitenden ſind.

Jede Neigung, die ein eingebildetes Gut zum Gegenſtande hat, ſobald ſie überflüſſig wird, und die Energie ſolcher Neigungen vermindert, die auf reelle Güter abzwecken, iſt an ſich ſelbſt fehlerhaft unb bösartig, relativ zu dem beſondern Intereſſe und der Glückſeligkeit des Geſchöpfs. Könte man ferner vorausſetzen, daß irgend eine derjenigen Neigungen, welche das Geſchöpf zu ſeinem beſondern Intereſſe hinlenken, in ſeiner legitimen Energie mit dem allgemeinen Wohle unverträglich wäre, ſo würde eine

ſolche Neigung laſterhaft ſeyn. Dieſen Erklärungen zufolge könte ein Geſchöpf nicht ſeiner Natur gemäß handeln, ohne in der Geſellſchaft böſe zu ſeyn, oder zum Intereſſe der Geſellſchaft beytragen, ohne in Beziehung auf ſich ſelbſt von ſeiner Natur auszuarten. Hat aber die Neigung ihr Privatintereſſe, und iſt ſie nur der Geſellſchaft ſchädlich, wenn ſie ausſchweifend wird, hingegen nicht, ſo lange ſie gemäßigt iſt; ſo können wir alsdenn ſagen, daß das Uebermaaß eine Neigung laſterhaft gemacht habe, die ihrer Natur nach gut war. Jede Neigung alſo, die das Geſchöpf zu ſeinem Privatwohle leitet, muß, um laſterhaft zu werden, dem öffentlichen Intereſſe ſchädlich ſeyn. Dies iſt der Fehler, der einen intereſſirten Menſchen charakteriſirt, ein Fehler, über welchen man ſo laut ſich beſchwert, wenn er gar zu auffallend iſt.

Iſt bey einem Geſchöpfe die Liebe zu ſeinem eigenen Intereſſe nicht mit dem allgemeinen Wohle unverträglich, ſo concentrirt auch dieſe ſeyn mag; iſt es ſelbſt für die Geſellſchaft wichtig, daß jedes ihrer Glieder ernſtlich danach ſtrebe, was ſein Privatwohl betrifft; ſo iſt dieſe Geſinnung ſo wenig laſterhaft, daß das Geſchöpf vielmehr nur unter der Bedingung gut ſeyn kann, wenn es von ihr durchdrungen iſt. Denn es hieße der Geſellſchaft Unrecht thun, wenn ein Mitglied derſelben ſeine Erhaltung vernachläſſigte; dieſes Uebermaaß von Unintereſſirtheit würde das Weſen eben ſo bösartig und unnatürlich machen, wie der Mangel an jeder anderen natürlichen Neigung. Dieſes Urtheil würde man ohne Bedenken fällen, wenn man ſähe, daß Jemand ſeine Augen vor Abgründen ſchlöſſe, die ſich vor ihm öffneten; oder ohne alle Rückſicht auf ſein Temperament und ſeine Geſund-

ſundheit, dem Unterſchiede der Jahrszeiten in Anſehung ſeiner Kleidung trotzte. Auf gleiche Weiſe könte man einen Jeden verurtheilen, der einen Abſcheu gegen den Umgang mit dem andern Geſchlechte hätte, und den ein verdorbenes Temperament, nicht ein Fehler der Organiſation, zur Fortpflanzung der Gattung ungeſchickt machte.

Die Liebe zum Privatintereſſe kann demnach gut oder böſe ſeyn. Iſt dieſe Leidenſchaft zu heftig, z. B. von der Art, wie die Liebe zum Leben, ſo daß ſie uns jeder edelmüthigen Handlung unfähig machte, ſo iſt ſie laſterhaft, und das Weſen, das von ihr regiert wird, wird ſchlecht regiert, und iſt mehr oder minder böſe. Derjenige, der durch eine ausſchweifende Liebe zum Leben zufällig etwas Gutes thäte, würde durch das Gute, was er thut, nicht mehr Verdienſt erwerben, als ein Advocat, der nur ſeine Bezahlung im Auge hat, auch wenn er die Sache der Unſchuld vertheidigt, oder als ein Soldat, der auch in dem gerechteſten Kriege nur darum ficht, weil er ſeinen Sold empfängt.

Was für Vortheile man auch der Geſellſchaft verſchafft haben möge, nur das Motiv allein begründet das Verdienſt. Mache Dich durch noch ſo viel große Handlungen berühmt; du wirſt laſterhaft ſeyn, wenn Du nur nach eigennützigen Principien handelteſt. Du verfolgſt vielleicht Dein Privatintereſſe mit aller möglichen Mäßigung; gut; aber hatteſt Du kein anderes Motiv, indem Du Deinen Mitmenſchen leiſteteſt, was du ihnen zufolge einer natürlichen Neigung zu leiſten ſchuldig warſt; ſo biſt du nicht tugendhaft. Was für eine fremde Hülfe es geweſen

ſeyn

ſeyn mag, die Dich zum Guten leitete; wer Dir auch ſeine ſtarke Hand gegen Deine verkehrten Neigungen lieh; ſo lange Du denſelben Charakter behälſt, wird man in Dir keine moraliſche Güte erkennen. Du wirſt nur dann gut ſeyn, wenn Du das Gute aus Neigung und von Herzen thuſt.

Wenn zufällig eines der ſanften zahmen Thiere, die dem Menſchen ergeben ſind, einen Charakter äußerte, der ſeiner natürlichen Conſtitution entgegengeſetzt wäre, und wild und grauſam würde; ſo würde uns dieſe Erſcheinung unfehlbar frappiren, und wir würden von einer Verderbtheit des Thiers ſprechen. Angenommen, daß Zeit und ſorgfältige Bemühungen dem Thiere jene zufällige Wildheit wiederum benommen, und ihm die natürliche Sanftheit ſeiner Gattung wieder verſchafft hätten; ſo würden wir ſagen, das Thier ſey in ſeinem natürlichen Zuſtand wieder hergeſtellt. Wäre aber die Heilung nur ſcheinbar, kehrte das heuchleriſche Thier zu ſeiner Schlechtigkeit zurück, ſobald es von der Furcht vor ſeinem Zuchtmeiſter befreyt wäre; würde man alsdenn urtheilen, daß die Sanftheit, die Gutmüthigkeit ſein wahrer, ſein gegenwärtiger Charakter ſey? Das Temperament iſt ſo, wie es immer war, und das Thier iſt immer bösartig.

Die thieriſche Güte oder Bosheit des Geſchöpfs hat alſo urſprünglich ihren Grund in ſeinem Temperamente. Das Geſchöpf wird in dieſem Sinne gut ſeyn, wenn es zufolge ſeiner Neigungen das Gute lieben und ohne Zwang thun wird; wenn es das Böſe haſſen und fliehen wird ohne Furcht vor der Züchtigung. Im Gegentheile wird das Geſchöpf

böſe ſeyn, wenn es von ſeinen natürlichen Neigungen nicht die Kraft erhält, ſeine Functionen zu erfüllen, oder wenn verderbte ihm eigene Neigungen es zum Böſen fortreiſſen und von dem Guten entfernen. Im Allgemeinen ſobald alle Neigungen des Geſchöpfs mit dem Intereſſe der Gattung harmoniren, iſt das natürliche Temperament vollkommen gut. Fehlt aber irgend eine dem Intereſſe der Gattung vortheilhafte Neigung, hat das Thier überflüſſige, zu ſchwache, ſchädliche, und dem Hauptzwecke widerſtreitende Neigungen, ſo iſt das Temperament verdorben, und folglich iſt das Thier böſe. Es findet alsdenn hier kein Unterſchied, als das Mehr oder Weniger ſtatt.

Es wäre unnütz, die einzelnen Neigungen hier zu charakteriſiren, und darzuthun, daß der Zorn, der Neid, die Trägheit, der Hochmuth, und die übrigen allgemein verworfenen Leidenſchaften an ſich ſelbſt böſe ſeyen, und ein von ihnen afficirtes Geſchöpf böſe machen. Nur die Bemerkung möchte zweckmäßig ſeyn, daß die natürlichſte Zärtlichkeit, der Mutter für die Jungen, der Eltern für die Kinder, beſtimte Grenzen habe, jenſeit deren ſie in Laſter ausartet. Das Uebermaaß der mütterlichen Neigung kann die guten Wirkungen der Liebe vernichten, und zuviel Mitleid kann gänzlich außer Stand ſetzen, Jemanden Hülfe zu leiſten. Bey andern Conjuncturen kann dieſelbe Liebe ſich in eine Art von Wahnſinn umwandeln; das Mitleiden wird Schwäche; die Furcht vor dem Tode geht in Feigheit über; die Verachtung der Gefahr in Tollkühnheit; der Haß des Lebens, oder jede andere Leidenſchaft, die auf Zerſtörung gerichtet iſt, in Verzweifelung oder Narrheit.

Von

Von der Entwickelung des Begriffs dieſer reinen und einfachen Güte, deren jedes empfindende Weſen fähig iſt, geht Diderot über zur Beſtimmung der Eigenſchaft, welche man Tugend nennt, und die hiernieden dem Menſchen allein zukomt *).

Bey jedem Geſchöpfe, das ſich beſtimte Begriffe von den Dingen machen kann, iſt jene äußere Rinde der Weſen, welche in die Sinne fällt, nicht das einzige Object ſeiner Neigungen. Die Handlungen an ſich ſelbſt, die Paſſionen, wodurch ſie hervorgebracht wurden, das Mitleid, die Leutſeligkeit, die Dankbarkeit, und ihre Antagoniſten, ſtellen ſich bald ſeinem Verſtande dar, und dieſe feindſeligen Familien, die ihm nicht fremde ſind, werden für daſſelbe neue Gegenſtände einer überdachten Zärtlichkeit, oder eines raiſonnirten Haſſes.

Intellectuelle und moraliſche Objecte wirken auf den Verſtand ohngefähr auf dieſelbe Art, wie die organiſirten Subſtanzen auf die Sinne wirken. Die Figuren, Proportionen, Bewegungen und Farben dieſer fallen uns kaum in die Augen; ſo entſpringt aus der Anordnung und Oekonomie ihrer Theile entweder eine Schönheit, die uns vergnügt, oder eine Häßlichkeit, die uns beleidigt. Gerade ſo iſt es auch der Effect des Betragens und der Handlungen der Menſchen auf den Verſtand. Die Regelmäßigkeit oder Unordnung in jenen Gegenſtänden afficiren die Menſchen verſchieden, und das Urtheil, welches ſie hierüber

*) Eſſay ſur le merite et la vertu p. 28.

über fällen, iſt nicht weniger neceſſitirt, als das Gefühl der Sinne.

Der Verſtand hat ſeine Augen; die Verſtände Mehrer leihen einander das Ohr; ſie bemerken Proportionen; ſie ſind empfindlich für Harmonie; ſie meſſen, ſo zu reden, die Geſinnungen und Gedanken; kurz, ſie haben ihre Kritik, der nichts entwiſcht. Die Sinne werden nicht reeller und nicht lebhafter frappirt durch die Wohlklänge der Muſik, durch die Formen und Proportionen körperlicher Dinge, als die Verſtände durch die Erkentniß und das Detail der Neigungen. Dieſe unterſcheiden in den Charakteren Milde und Härte; ſie ſondern darin das Angenehme und Ekelhafte, das Mistönende und Harmoniſche; mit einem Worte, ſie ſondern darin das Häßliche und Schöne, das Häßliche, das ſo hoch ſteigen kann, um ihre Verachtung und ihren Abſcheu zu erregen, das Schöne, das ſie zuweilen zur Bewunderung fortreißt, und in Entzücken ſetzt und erhält. Für jeden Menſchen, der die Sache reiflich erwägt, würde es eine kindiſche Affectation ſeyn, wenn er leugnen wollte, daß es in den moraliſchen Gegenſtänden eben ſo, wie in den körperlichen, ein wahres und weſentliches Schönes, ein wirkliches Erhabenes gebe.

Ferner die empfindbaren Objecte, die Bilder der Körper, die Farben und Töne, wirken beſtändig auf unſre Augen, Ohren, und Sinne überhaupt, ſelbſt dann, wenn wir ſchlafen. Die intellectuellen und moraliſchen Dinge, die nicht weniger Einfluß auf den Verſtand haben, beſchäfftigen ihn nicht minder zu jeder Zeit. Dieſe Formen reizen ihn ſogar in Abweſenheit der Realitäten.

Aber

Aber betrachtet das Herz mit Gleichgültigkeit die ſittlichen Entwürfe, die der Verſtand zu machen genöthigt iſt, und die ihm faſt immer gegenwärtig ſind? Diderot beruft ſich hier auf das innere Gefühl. Es ſagt uns, daß da das Herz eben ſo neceſſitirt iſt in ſeinen Urtheilen, wie der Verſtand in ſeinen Thätigkeiten, die Verderbtheit jenes nie ſo weit gehen kann, um ihm gänzlich alles Gefühl des Schönen und Häßlichen zu rauben, und daß es nicht ermangeln wird, das Natürliche und Edle zu billigen, das Unedle und Niederträchtige zu verwerfen, beſonders in Augenblicken der uneigennützigen Laune. Alsdenn iſt das Herz gleich einem billigen Kenner, der in einer Bildergallerie umher wandelt, ſich bald über die Kühnheit jenes Zuges wundert, bald über die Sanftheit und Milde dieſer Empfindung lächelt, der ſich jeder wohlthätigen Neigung um ihn her und ihrem Eindrucke öffnet, und nur verſchmähend vor allem vorbeygeht, was die ſchöne Natur beleidigt. Die Empfindungen, Neigungen, Geſinnungen, der herſchende Hang, die Diſpoſitionen, und folglich das ganze Benehmen der Geſchöpfe in den verſchiedenen Zuſtänden ihres Lebens ſind die Sujets einer endloſen Menge von Gemählden vom Verſtande executirt, der das Gute und Böſe mit Schnelligkeit faßt, und mit Lebendigkeit darſtellt.

Es giebt demnach keine moraliſche Tugend und kein Verdienſt, ohne einige klare und deutliche Begriffe des allgemeinen Wohls, und ohne eine überdachte Erkentniß deſſen, was moraliſch gut oder böſe, gerecht oder ungerecht, bewunderns- oder haſſenswürdig iſt. So oft wir z. B. auch im gemeinen Leben von einem ſchlechten Pferde reden, das Fehler

hat, ſo hat man doch noch niemals von einem moraliſch guten Pferde geſprochen, oder von irgend einem andern ſchwachen und ſtupiden Thiere, ſo gelehrig es auch ſeyn mochte, daß es moraliſches Verdienſt und Tugend habe.

Sey ein Geſchöpf edelmüthig, ſanft, leutſelig, ſtandhaft und mitleidig; wenn es niemals über das, was es thut und Andere thun ſieht, nachgedacht hat; wenn es ſich niemals eine reine und beſtimte Idee vom Guten und Böſen bildete; wenn die Reize der Tugend und des moraliſchen Adels nicht Gegenſtände ſeiner Zuneigung waren; ſo iſt ſein Charakter doch nicht tugendhaft aus Principien; es muß ſich erſt noch die wirkſame Kentniß der Gerechtigkeit erwerben, wodurch es ſich, um tugendhaft zu ſeyn, beſtimmen laſſen ſollte; jene uneigennützige Liebe der Tugend, die allein ſeinen Handlungen moraliſchen Werth zu geben vermag.

Alles, was aus einer ſchlechten Neigung entſpringt, iſt böſe, ungerecht und tadelhaft; ſind aber die Neigungen gutartig; iſt ihr Gegenſtand der Geſellſchaft vortheilhaft, und werth, zu jeder Zeit von einem vernünftigen Weſen verfolgt zu werden; ſo werden dieſe beyden vereinigten Bedingungen das ausmachen, was man Gerechtigkeit und Billigkeit der Handlungen nennt. Schaden thun iſt noch nicht Unrecht thun; denn ein edler Sohn kann, ohne daß er aufhörte, edelmüthig zu ſeyn, durch einen unglücklichen Zufall, oder aus Ungeſchicklichkeit ſeinen Vater ſtatt des Feindes tödten, gegen welchen er ihn ſchützen wollte. Hätte er ihn aber getödtet, um einer zweckwidrigen Neigung zu Gefallen, einem Andern bey-

beyzuſpringen, oder hätte er aus Mangel an Zärtlichkeit die Mittel zu ſeiner Erhaltung vernachläſſigt, ſo würde er der Ungerechtigkeit ſchuldig geweſen ſeyn.

Iſt der Gegenſtand unſerer Neigung vernunftmäßig, iſt er unſers Eifers und unſerer Sorge würdig, ſo können die Unvollkommenheit und Schwäche der Sinne uns nicht ungerecht machen. Man ſtelle ſich einen Menſchen von geſundem Urtheile und gutartigen Neigungen vor, aber von ſo bizarrer Conſtitution und ſo verderbten Organen, daß er durch dieſe betriegeriſchen Spiegel die Dinge entſtellt, verſtümmelt, und ganz anders wahrnähme, als ſie ſind; ſo iſt evident, daß der Fehler nicht in ſeinem edlern und freyen Weſen, in ſeiner Vernunſt liege. Das unglückliche Geſchöpf kann nicht für laſterhaft gelten. So verhält es ſich inzwiſchen nicht mit den Meynungen, die man annimmt, mit den Vorſtellungen, die man ſich macht, mit den Religionen, zu welchen man ſich bekennt. Hätte ſich in einem der Länder, die ehedem dem abentheuerlichſten Aberglauben ergeben waren, wo man die Katzen, die Crokodile, und andere ſchlechte und ſchädliche Thiere anbetete, einer der abergläubigen Schwärmer in ſeinem heiligen Wahne eingebildet, es ſey gerecht, die Wohlfarth einer Katze der Wohlfarth ſeines Vaters vorzuziehen, er müſſe nach ſeinem Gewiſſen jeden als ſeinen Feind behandeln, der nicht denſelben Cultus beobachte; ſo würde dieſer fromme Gläubige ein abſcheulicher Menſch, und jede auf ſolche religiöſe Dogmen gegründete Handlung ungerecht und deteſtabel geweſen ſeyn.

Jeder Irrthum über den Werth der Dinge, der darauf abzweckt, irgend eine vernünftige Neigung zu

zerſtören, oder ungerechte Neigungen hervorzubringen, macht laſterhaft, und kein Motiv kann dieſes Verderbniß des Charakters entſchuldigen. Wer z. B. durch glänzende Laſter verführt, ſchlechten Dingen ſeine Achtung widmet, iſt ſelbſt laſterhaft. Bisweilen kann man ohne Mühe zu der Quelle einer ſolchen Nationalcorruption zurückkommen. Hier iſt irgend ein Ehrgeiziger, der auch durch das Geräuſch ſeiner Thaten in Erſtaunen ſetzt; dort iſt es ein Seeräuber, oder ein ungerechter Eroberer, der durch illuſtre Verbrechen die Bewunderung der Völker ſich erworben, und charakteren Ruhm verſchafft hat, die man verabſcheuen ſollte. Wer ſolchen renommirten Menſchen Beyfall zollt, würdigt ſich ſelbſt herab. Was denjenigen betrifft, der in Jemand einen tugendhaften Menſchen zu achten und zu lieben wähnt, aber nur von einem heuchleriſchen Böſewichte hintergangen wird; ſo iſt er vielleicht ein Thor, ein Gimpel; aber er iſt deshalb nicht laſterhaft.

Irrthum in Thatſachen, der nicht die Neigungen angeht, bringt auch kein Laſter hervor; allein ein Irrthum in Anſehung des Rechts hat auf jedes vernünftige und conſequente Weſen Einfluß, auf ſeine natürlichen Neigungen, und dieſes muß nothwendig dadurch laſterhaft werden. Es ereignen ſich inzwiſchen viele Fälle, wo die Rechtsgegenſtände ſelbſt für die aufgekärteſten Menſchen zu verwickelt und ungewiß ſind, als daß ſich das wirkliche Recht leicht und mit Sicherheit entſcheiden ließe. Unter ſolchen Umſtänden kann ein kleines Verſehen einen Mann, deſſen Charakter ſonſt für tugendhaft anerkant iſt, nicht um ſeine Achtung bringen. Stürzen ihn aber der Aberglauben oder barbariſche Gewohnheiten in grobe Irrthü-

thümer über die Objecte und die Anwendung ſeiner Neigungen; ſind ſeine Verſehen ſo häufig, ſo grob, daß ſie ihn außer ſeinen natürlichen Zuſtand verſetzen, d. i. daß ſie von ihm Geſinnungen fodern, der menſchlichen Geſellſchaft widerſtreitend und im bürgerlichen Leben verderblich; hier dem Irrthume nachſehen, hieße, der Tugend entſagen.

Wir können alſo immerhin als Reſultat feſtſetzen, daß das Verdienſt oder die Tugend von der Kentniß der Gerechtigkeit, und von der Geſundheit und Feſtigkeit der Vernunft abhängen, ſo daß dieſe fähig ſind, uns in der Anwendung unſerer Neigungen zu regieren. Begriffe von Gerechtigkeit, Muth der Vernunft, ſind die einzigen Hülfsmittel, wenn man ſich in der Gefahr befindet, ſeine Achtung, und ſelbſt ſeine Anſtrengungen, an Abſcheulichkeiten zu verſchwenden, an Ideen, die jede natürliche Neigung zerſtören. Die natürlichen Neigungen, die Fundamente der menſchlichen Geſellſchaft, werden oft von den blutdürſtigen Geſetzen eines falſchen Point d'honneur, und den irrigen Principien einer falſchen Religion untergraben. Dieſe Geſetze und Principien ſind laſterhaft, und können diejenigen, welche ihnen folgen, nur zum Verbrechen und zur moraliſchen Verderbtheit führen, weil die Gerechtigkeit und die Vernunft ſie beſtreiten. Was es alſo auch ſeyn möge, das unter dem Vorwande gegenwärtigen oder künftigen Heils, dem Menſchen im Namen der Gottheit Verrätherey, Undank, und Grauſamkeiten zur Pflicht macht; was es auch ſeyn möge, das ſie lehrt, ihres Gleichen unter dem Vorwande der Freundſchaft für ſie zu verfolgen, ihre Kriegsgefangenen zum Zeitvertreibe zu quälen, die Altäre mit Menſchenblute zu be-

ſudeln, ſich ſelbſt durch Kaſteyungen zu peinigen, durch Faſten auszumärgeln, ſich im religiöſen Enthuſiasmus in Gegenwart ihrer Gottheiten zu zerfleiſchen, irgend eine unmenſchliche oder brutale Handlung zu Ehren oder zu Gefallen derſelben zu begehen: — ſie müſſen den Gehorſam verweigern, wenn ſie tugendhaft ſeyn wollen; ſie dürfen dem eiteln Beyfalle der Gewohnheit, oder den betriegeriſchen Orakeln des Aberglaubens nicht die Gewalt einräumen, daß dadurch das Geſchrey der Natur und die Warnung der Tugend erſtickt und übertäubt werden. Alle dieſe Handlungen, welche die Natur verbietet, werden immer Abſcheulichkeiten bleiben troz barbariſchen Gewohnheiten, eigenſinnigen Geſetzen, und falſchen Religionsculten, welche ſie anbefohlen haben mögen.

Es iſt hier aber noch Folgendes zu bemerken. Diejenigen Geſchöpfe, welche durch empfindbare Objecte afficirt werden, ſind gut oder böſe, je nachdem ihre ſinnlichen Affectionen gut oder ſchlecht geordnet ſind. Ganz anders verhält ſich dies aber bey Geſchöpfen, die in dem moraliſchen Guten oder Böſen vernünftige und raiſonnirte Motive der Zuneigung oder des Abſcheus finden. Denn bey Individuen dieſer Gattung, ſo ungeregelt auch ihre ſinnlichen Affectionen ſeyn mögen; der Charakter wird dennoch immer gut, und das Individuum wird tugendhaft ſeyn, ſobald jene libertinen Neigungen vernünftigen Affectionen untergeordnet ſeyn werden.

Noch mehr. Iſt ein Temperament heftig, jähzornig, verliebt, und hat ein Weſen ungeachtet der Wirkungen dieſes Temperaments dennoch ſeine Leidenſchaften beſiegt, und ſich der Tugend ergeben; ſo urtheilen wir, daß ſein Verdienſt um ſo größer ſey;

und darin haben wir Recht. Wäre ſtets das Privatintereſſe die einzige Schranke, wodurch es zurückgehalten würde; wäre ohne Rückſicht auf die Reize der Tugend dieſes Privatintereſſe die einzige Geißel ſeiner Laſter; ſo würde es darum nicht tugendhaft ſeyn; aber ſo viel iſt gewiß, daß, wenn aus freyem Willen und ohne ein niedriges und ſclaviſches Motiv ein zorniger Menſch ſeine Leidenſchaft unterdrückt, wenn der Schwelger ſeinen Hang zum Luxus mäßigt; ſo werden wir ihrer Tugend viel lauter Beyfall zurufen, als wenn ſie gar keine Hinderniſſe zu überwinden gehabt hätten. Aber wie das? Sollte der Hang zum Laſter ein Relief für die Tugend ſeyn? Verkehrte Neigungen ſollten nothwendig ſeyn, um den tugendhaften Mann vollkommen zu machen?

Hier tritt, wie man ſieht, eine bedeutende Schwierigkeit ein. Empören ſich libertine Neigungen auf irgend eine Art, und wird ihre Aeuſſerung mit freyer Würde der Vernunft unterdrückt; ſo iſt dies ein unſtreitiger Beweis, daß die Tugend den Charakter beherſcht, und darin prädominirt. Hat es indeſſen ein tugendhaftes Weſen leichter, empfindet es gar keinen Aufruhr ſeiner Leidenſchaften; ſo kann man ſagen, daß es den Principien der Tugend folgt, ohne ſeine Kräfte weiter anzuſtrengen. Die Tugend, welche in dem letztern Falle keinen Feind zu bekämpfen hat, iſt vielleicht nicht minder mächtig; ſo wie im erſtern Falle derjenige, der ſeine Feinde beſiegt hat, nicht minder tugendhaft iſt. Im Gegentheile, befreyt von den Hinderniſſen, die ſich ſeinem Fortſchritte widerſetzten, kann er ſich der Tugend ganz übergeben, und ſie in einem eminentern Grade beſitzen.

Auf

Auf dieſe Art theilt ſich die Tugend bey der Gattung der vernünftigen Weſen in ungleiche Grade; obgleich unter den Menſchen vielleicht nicht Einer iſt, der eine ſo geſunde und kräftige Vernunft hat, die allein einen harmoniſchen und vollkomnen Charakter begründen kann. Mit der Tugend diſponirt gleichſam das Laſter gemeinſchaftlich über das menſchliche Betragen, abwechſelnd Sieger und beſiegt. Denn es iſt evident, wie auch in einem Geſchöpfe die Unregelmäßigkeit der Neigungen ſowohl in Beziehung auf die Sinnenobjecte, als in Beziehung auf intellectuelle und moraliſche Weſen ſeyn mag; wie zügellos auch ſeine Principien ſeyn mögen; wie wüthend, wohllüſtig, grauſam es auch geworden ſeyn mag, ſobald ihm nur die geringſte Empfindlichkeit für die Reize der Tugend übrig bleibt, ſobald es nur noch irgend ein Zeichen von Güte, Mitleid, Sanftmuth oder Dankbarkeit giebt, daß die Tugend nicht in ihm völlig erſtorben, und daß es noch nicht durchaus laſterhaft und unnatürlich geworden iſt.

Ein Verbrecher, der vermöge eines Gefühls der Ehre und der Treue gegen ſeine Genoſſen ſich weigert, ſie zu verrathen, und der lieber die Folter erduldet, als daß er ſich dazu entſchließen ſollte, hat gewiß noch einige Principien der Tugend, die er aber nur unrecht anwendet. Daſſelbe Urtheil kann man von dem Böſewicht fällen, der lieber mit ſeinen Genoſſen ſterben, als ſie ſelbſt hinrichten wollte. Es iſt kaum von Jemanden zu ſagen, daß er ein vollkomner Atheiſt ſey; ſo läßt ſich auch noch weniger behaupten, Jemand ſey durchaus laſterhaft.

Izt unterſucht nun Diderot das Verhältniß der Tugend, ſeinem Begriffe und Principe derſel-

ben

ben gemäß, zu den verſchiedenen Syſtemen die Gottheit betreffend, und in dieſer Unterſuchung liegt vornehmlich das Charakteriſtiſche ſeiner Moralphiloſophie.

Da das Weſen der Tugend in einer gerechten Stimmung, in einer gemäßigten Neigung des vernünftigen Geſchöpfes zu den intellectuellen und moraliſchen Gegenſtänden der Gerechtigkeit beſteht, ſo muß man, um in ihm die Principien der Tugend zu vernichten oder zu ſchwächen,

1) entweder ihm die natürliche Empfindung und Idee der Ungerechtigkeit und Billigkeit benehmen; oder

2) ihm falſche Begriffe davon beybringen; oder

3) Andere Neigungen gegen jenes innere Gefühl aufregen. Auf der anderen Seite, um die Principien der Tugend zu befeſtigen und zu verſtärken, muß man

1) entweder das Gefühl der Biederkeit (droiture) und Gerechtigkeit, ſo zu reden, nähren und ſchärfen; oder

2) es in ſeiner ganzen Reinheit unterhalten; oder

3) ihm jede andere Neigung unterwerfen. Nun komt es darauf an, welche dieſer Wirkungen jede Hypotheſe über die Gottheit nothwendig hervorbringen, oder wenigſtens begünſtigen muß.

Wenn davon die Rede iſt, ob ein Geſchöpf des natürlichen Gefühls der Ungerechtigkeit und Billigkeit gänzlich beraubt ſey, ſo wird damit nicht gemeynt, daß es gar keinen Begriff des Guten und Böſen in Beziehung auf die Geſell-

ſellſchaft mehr habe. Ein Weſen, das alles Gefühl für Recht und Unrecht verloren hat, kann deshalb noch immer das Gute und Böſe in Beziehung auf ſeine Gattung unterſcheiden. Es iſt nur durchaus unempfindlich dafür geworden, und die Vortrefflichkeit oder Niederträchtigkeit moraliſcher Handlungen wecken in ihm nicht mehr Achtung oder Abſcheu; ſo daß, abgerechnet ein beſonderes und enger concentrirtes Intereſſe, das immer in ihm lebendig iſt, und ihm zuweilen günſtige Urtheile über die Tugend abnöthigt, man von ihm behaupten kann, es ſtrebe in ſeinen Sitten weder nach Häßlichkeit noch nach Schönheit, und Alles ſey bey ihm nur auf eine teufliſche monſtröſe Einförmigkeit des Handelns angelegt.

In Verhältniß zu den Syſtemen über die Gottheit, meynte Diderot, daß keine dahin gehörige Speculation, kein Glaube, keine Ueberredung, kein Cultus im Stande ſey, das Gefühl der Ungerechtigkeit und Billigkeit unmittelbar und directe zu vernichten, da dieſes uns eben ſo natürlich iſt, wie unſere Neigungen, und eine der elementariſchen Qualitäten unſerer Conſtitution ausmacht. Was uns natürlich iſt, dies zu entſtellen, zu verderben, iſt das Werk einer langen Gewohnheit, welche allein eine Natur gleichſam in eine andere Natur umzuformen vermag. Der Unterſchied der Ungerechtigkeit und Billigkeit iſt in unſerm Weſen urſprünglich gegründet. Die Häßlichkeit und Schönheit wahrzunehmen in den intellectuellen und moraliſchen Weſen, iſt eine eben ſo natürliche Thätigkeit unſers Verſtandes, wie dieſelbe Wahrnehmung bey den organiſirten Dingen, und vielleicht äußert ſie ſich noch früher, als dieſe. Nur eine entgegengeſetzte Uebung kann dieſe Thätigkeit auf im-

immer ſtören, oder wenigſtens auf einige Zeit auf-heben.

Jedermann weiß aus Erfahrung, daß wenn durch irgend einen Mangel der Bildung aus Zufall oder aus Gewohnheit man eine unangenehme oder lächerliche Manier annimt, alle Aufmerkſamkeit, Sorge, Vorſicht, um ſich derſelben wieder zu entwöhnen, kaum zu dem Zwecke hinreichen. Die Natur iſt hierin aber ganz anders eigenſinnig. Jedes Joch iſt ihr unerträglich, und ſie iſt ſtets bereit, es abzuſchütteln. Wer ſie meiſtern will, hat eine Arbeit ohne Ende. Die Ungelehrigkeit des Geiſtes iſt unglaublich, hauptſächlich wo es auf natürliche Gefühle und urſprüngliche Begriffe ankomt, wie die Unterſcheidung des Rechts und Unrechts. Man mag ſich noch ſo ſehr mit Beſtreitung derſelben plagen; ſie laſſen ſich nicht wegbannen, ſelbſt durch die äuſſerſte Gewalt nicht. Der ausſchweifendſte Aberglaube, das ungereimteſte Nationalvorurtheil, werden ſie niemals ganz ausſchließen.

Aber inwiefern können die verſchiedenen theologiſchen Syſteme das Gefühl und die Idee von Recht und Unrecht verfälſchen? Diderot antwortet zuvörderſt, wie ſich von ihm erwarten läßt, daß der Atheismus keinen der Reinigkeit des natürlichen Gefühls von Recht und Unrecht widerſtreitenden Einfluß äußere. Ein Unglücklicher, welchen dieſe Hypotheſe zu Verbrechen verführt, und ihm dieſelben zur Gewohnheit gemacht hätte, kann von Gerechtigkeit und Tugend ſehr verdunkelte Begriffe haben; aber jene Hypotheſe an ſich ſelbſt kann ihn nie dahin verleiten, eine ſchlechte unedle Handlung für groß und ſchön

ſchön zu halten. Der Atheismus, minder gefährlich hierin, als der Aberglauben, predigt nicht, daß es ſchön ſey, ſich mit Thieren zu begatten, oder mit dem Fleiſche ſeines Feindes zu ſättigen. Aber es giebt keine Abſcheulichkeit, die nicht für etwas Vortreffliches, Löbliches, Heiliges, angeſehen werden könte, wenn irgend ein verderbter Religionscultus es ſo mit ſich bringt.

Wer einen wahren, gerechten und guten Gott glaubt, ſetzt das Daſeyn einer Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit voraus, eines Wahren und eines Falſchen, einer Güte und einer Bosheit, und zwar unabhängig von jenem höchſten Weſen; denn er urtheilt gerade nach dieſen Begriffen, daß Gott wahr, gerecht, und gut ſeyn müſſe. Wenn die Rathſchlüſſe Gottes, ſeine Handlungen und Geſetze erſt das Daſeyn der Gerechtigkeit, Wahrheit und Güte überhaupt begründeten; ſo wäre mit der Behauptung, daß Gott wahr, gerecht, und gut ſey, nichts geſagt; denn, wenn jenes höchſte Weſen die beyden Glieder eines ſich widerſprechenden Satzes als wahr behauptete, ſo würde dadurch das eine Glied ſo wahr werden, wie das andere; wenn es ohne Grund ein Geſchöpf verdammte, für das Verbrechen eines Andern zu büßen; wenn er ohne Urſache und Unterſchied den einen zur Quaal, den andern zur Seligkeit, verdammte, würden alle dieſe Urtheilsſprüche gerecht ſeyn. Demnach zufolge der obigen Suppoſition behaupten, daß etwas wahr oder falſch, gerecht oder ungerecht, gut oder böſe, ſey, heißt mit Worten ſpielen, und etwas behaupten, worin kein Sinn iſt.

Hieraus fließt, daß, wer aufrichtig und wirklich irgend ein höchſtes Weſen verehrt, das er doch als

als ungerecht und bösartig erkennt, der ſetzt ſich der Gefahr aus, alles Gefühl von Billigkeit, alle Ideen von Gerechtigkeit und Wahrheit zu verlieren. Der religiöſe Wahn und Eifer muß in die Länge alle wahre Frömmigkeit und Rechtſchaffenheit vergiften, ſobald ſich Jemand zu einer Religion mit Ueberzeugung bekennt, deren Vorſchriften den Grundprincipien der Moral zuwiderlaufen.

Wenn die anerkannte Bösartigkeit eines höchſten Weſens auf ſeine Anbeter einwirkt; wenn ſie die Neigungen verdirbt, die Begriffe von Wahrheit, Gerechtigkeit, Güte, verwirrt, und die natürliche Unterſcheidung des Rechts und Unrechts untergräbt; ſo iſt nichts geſchickter, die Leidenſchaften zu mäßigen, die Begriffe zu berichtigen, und die Liebe zur Gerechtigkeit und Wahrheit zu beſtärken, als der Glaube an einen Gott, den ſeine Geſchichte bey jeder Gelegenheit als ein Muſter der Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und Güte darſtellt. Die Ueberzeugung von einer göttlichen Vorſehung, die ſich auf Alles erſtreckt, und deren Wirkungen das ganze Univerſum zu jeder Zeit empfindet, iſt ein mächtiger Sporn, uns zu bewegen, daß wir beſtändig denſelben Principien in den engen Schranken unſerer Sphäre folgen. Wenn wir aber in unſerm Betragen niemals das allgemeine Intereſſe unſerer Gattung aus den Augen verlieren; wenn das öffentliche Gemeinwohl unſer Compaß iſt, ſo iſt unmöglich, daß wir uns in unſern Urtheilen über Recht und Unrecht jemals irren ſollten.

Was alſo die Verfälſchung der Begriffe von Recht und Unrecht anbelangt, ſo wird die Religion

viel Gutes oder viel Böſes veranlaſſen, je nachdem ſie ſelbſt gut oder böſe ſeyn wird. Mit dem Atheismus iſt es gar nicht eben ſo bewandt. Er kann in der That eine Verwirrung der Ideen von Recht und Unrecht nach ſich ziehen; aber das thut er gar nicht in der Eigenſchaft eines reinen und einfachen Atheismus; dies iſt nur ein Uebel, das mit jedem verderbten religiöſen Cultus verknüpft iſt, und mit phantaſtiſchen Vorſtellungen von der Gottheit, einer monſtröſen Familie, die aus dem Aberglauben, und aus einer anhaltenden Leichtgläubigkeit entſpringt.

Eine andre Frage iſt, was theologiſche Syſteme von der Gottheit beytragen können, die Neigungen gegen das natürliche Gefühl des Rechts und Unrechts zu empören? Es iſt einleuchtend, daß die Principien der Rechtſchaffenheit auch die Regeln des Betragens für ein Geſchöpf ſeyn werden, welches dieſelben beſitzt, wenn ſie keinen Widerſtand von Seiten des Privatintereſſes dieſes finden, oder von heftigen Leidenſchaften, die, indem ſie jedes Gefühl der Billigkeit überwältigen, ſelbſt die Ideen des wahren Privatintereſſe's verdunkeln, und das Geſchöpf gleichſam von dem Wege gewaltſam wegſtoßen, der zur Glückſeligkeit führt.

Daß ein Weſen von der Häßlichkeit und Schönheit intellectueller und moraliſcher Objecte gerührt, und folglich mit dem Unterſchiede des Rechts und Unrechts vertraut geworden ſeyn könne, lange vorher, ehe es klare und deutliche Begriffe von der Gottheit hatte, iſt ausgemacht. Man begreift auch nicht leicht, wie ein ſolches Weſen, als der Menſch, bey dem die Fähigkeit zu denken und zu reflectiren ſich

in unmerklichen und langſamen Graden entwickelt, bey ſeinem Austritte aus der Wiege genug geübt worden wäre, um die Richtigkeit der ſubtilen metaphyſiſchen Speculationen über die Exiſtenz Gottes einzuſehen. Aber man nehme einmal an, daß ein Geſchöpf die Fähigkeit zu denken und zu reflectiren nicht habe; wohl aber gute Qualitäten und einige gerechte Neigungen beſitze; daß es ſeine Gattung liebe, muthig, dankbar, mitleidig ſey; dann iſt gewiß, daß von dem Augenblicke an, da man dieſem Automate die Fähigkeit zu raiſonniren beylegt, es auch jene edelen Neigungen billigen, ſich in den geſelligen Trieben ſelbſt gefallen, Anmuth und Reiz darin finden, und die entgegenſtehenden Leidenſchaften haſſen wird.

Man kann alſo dreiſt behaupten, daß ein Geſchöpf Ideen von Recht und Unrecht, Kentniß von Tugend und Laſter vorher haben könne, bevor es deutliche und beſtimte Ideen von der Gottheit beſitzt. Die Erfahrung unterſtützt auch dieſe Behauptung. Denn bemerkt man nicht bey Völkern, die kaum eine Ahndung von Religion haben, unter den Individuen dieſelbe Verſchiedenheit der Charaktere, wie bey aufgeklärten Nationen? Sind es nicht das Laſter und die moraliſche Tugend, welche die gegenſeitige Achtung der Individuen bey ihnen beſtimmen? Während ein Theil hochmüthig, hart und grauſam, folglich geneigt iſt, gewaltſame und tyranniſche Handlungen zu billigen; iſt ein anderer Theil von Natur leutſelig, ſanft, beſcheiden, edelmüthig, und deswegen auch aller friedlichen und geſelligen Neigungen empfänglich.

Um nun zu beſtimmen, wiefern die Erkentniß Gottes auf die Menſchen einwirke, muß man wiſſen,

durch welche Motive und aus was für einem Grunde, ſie ihm dienen und ſeine Geſetze befolgen. Entweder geſchieht es in Hinſicht auf ſeine Allmacht, und in der Suppoſition, daß ſie von ihm Gutes zu hoffen, und Schlimmes zu fürchten haben; oder es geſchieht mit Hinſicht auf ſeine Vortrefflichkeit, und mit der Idee, daß die Nachahmung der göttlichen Handelnsweiſe der höchſte Grad der Vollkommenheit ſey.

Ein Weſen, das bloß aus eigennütziger Hoffnung oder ſclaviſcher Furcht Gutes thut und Böſes vermeidet, hat an ſich ſelbſt weder Tugend noch Güte; ſo wenig wie man einem Tiger an der Kette Sanftmuth und Gelehrigkeit beylegen kann. Je bereitwilliger der Gehorſam, je tiefer die Unterwürfigkeit eines ſolchen Menſchen ſeyn wird, deſto mehr Niederträchtigkeit und Feigheit wird ſein Betragen ausdrücken, was auch der Gegenſtand ſeiner Handlungen ſeyn mag. Mag der Herr gut oder ſchlecht ſeyn; was liegt daran? wenn der Sclav immer derſelbe bleibt. Noch mehr, gehorcht ein Sclave einem milden gütigen Herrn bloß aus heuchleriſcher Furcht; ſo iſt ſeine Natur um ſo bösartiger und ſein Dienſt um ſo verächtlicher. Denn dieſe ihm zur Gewohnheit gewordene Diſpoſition verbirgt die höchſte Anhänglichkeit an ſein eigenes Privatintereſſe, und eine gänzliche Verderbtheit ſeines Charakters. Iſt hingegen die Gottheit eines Volks ein vortreffliches Weſen, die auch als ein ſolches von ihm verehrt wird; abſtrahirt das Volk von ihrer Macht, und huldigt es beſonders ihrer Güte; bemerkt man in dem Charakter, welchen ihre Prieſter ihr geben, und in den Geſchichten, die ſie davon erzählen, eine Vorliebe für die Tugend und ein allgemeines Wohlwollen gegen alle Geſchöpfe; ſo

kann

kann es nicht fehlen, daß ein ſo ſchönes Muſter zum Guten anfeuere, und die Liebe zur Gerechtigkeit gegen alle dieſe feindſelige Neigungen ſtärke und waffne.

Mit der Kraft des Beyſpiels verbindet ſich noch ein anderes Motiv, um dieſen großen Effect hervorzubringen. Ein vollkomner Theiſt iſt überzeugt von der Präeminenz eines allmächtigen Weſens, das Zuſchauer des menſchlichen Betragens, und Augenzeuge von Allem iſt, was im Univerſum vorgeht. In der finſterſten Einöde, in der tiefſten Einſamkeit, ſieht ihn ſein Gott. Er handelt alſo ſtets in Gegenwart eines Weſens, das für ihn tauſend mal mehr Ehrfurcht verdient, als die erhabenſte Verſammlung der Welt. Welche Schande wäre es nicht für ihn, in dieſer Geſellſchaft eine verabſcheuungswürdige Handlung zu begehen? Welche Genugthuung im Gegentheile, in Gegenwart ſeines Gottes tugendhaft geweſen zu ſeyn, ſelbſt wenn ſein guter Ruf durch verleumderiſche Zungen deshalb geſchmälert, und er der Gegenſtand der Schmach der bürgerlichen Geſellſchaft geworden wäre, in welcher er lebt? Der Theismus begünſtigt folglich offenbar die Tugend; und der Atheismus, welchem dieſes große Hülfsmittel abgeht, iſt hierin mangelhaft.

Von ganz anderer Art iſt der Einfluß, welchen die Hoffnung künftiger Belohnungen und die Furcht vor künftigen Strafen auf die Tugend äuſſert, ſofern ein Religionsglaube jene mit ſich bringt. Zuvörderſt gehören überhaupt Hoffnung und Furcht nicht zu den liberalen edelmüthigen Neigungen, und auch nicht zu den Motiven, auf denen das moraliſche Verdienſt der Handlungen beruht. Haben dieſe Motive einen vor-

herſchenden Einfluß auf das Verhalten eines Geſchöpfs, das durch uneigennützige Liebe vorzüglich regiert werden müßte; ſo iſt das Betragen knechtiſch, und das Geſchöpf iſt noch nicht tugendhaft. Dazu komt insbeſondre, daß bey jeder Religionshypotheſe, wo Hoffnung und Furcht als die erſten und vornehmſten Motive unſerer Handlungen angenommen werden, das Privatintereſſe, das natürlich in uns nur zu lebhaft iſt, durch nichts gemäßigt und beſchränkt, und ſonach täglich durch die Uebung der Leidenſchaften bey Dingen von der Wichtigkeit immer ſtärker wird. Daher iſt zu fürchten, daß jene knechtiſche Denkart in die Länge triumphirt, und ihre Herſchaft in allen Verhältniſſen des Lebens ausübt; daß eine habituelle Aufmerkſamkeit auf das Privatintereſſe in eben dem Maaße die Liebe zum Gemeinwohle mindert, als jenes Intereſſe größer iſt; endlich das Herz und Verſtand gleichſam einſchrumpfen, ein Fehler, den man in moraliſchem Betrachte faſt bey allen Zeloten in jeder Religionsparthey bemerkt.

So nachtheilig inzwiſchen die Heftigkeit der Neigung für das Privatintereſſe der Tugend ſeyn kann, ſo giebt Diderot doch zu, daß Umſtände und Verhältniſſe ſtatt finden können, wo die Furcht vor Strafen, und die Hoffnung der Belohnungen der Tugend zu Stützen dienen mögen. Leidenſchaften, wie Zorn, Haß, Schwelgerey, u. a. können die innigſte Liebe des Gemeinwohls erſchüttern, und die tief eingewurzeltſten Ideen der Tugend ausrotten. Hätte der Verſtand gar keinen Damm ihnen entgegenzuſetzen, ſo würden ſie ohnfehlbar nach und nach ſelbſt den beſten Charakter verwüſten und verderben können. Die Religion ſchützt hiergegen. Sie ruft dem Menſchen

ſchen ſofort zu, daß ſolche Geſinnungen, und die Handlungen, welche dieſelben nach ſich ziehen, vor den Augen Gottes ſträflich ſeyen; die Stimme der Religion erſchreckt das Laſter, und ſtärkt die Tugend; die Ruhe kehrt wieder in die Seele zurück; der Menſch bemerkt die Gefahr, in welcher er geweſen iſt, und heftet ſich feſter als je an Principien, die er auf dem Puncte war, fahren zu laſſen.

Die Furcht vor Strafen und die Hoffnung der Belohnungen ſind auch noch geeignet, Jemandes Maximen der Tugend zu befeſtigen, wenn ihn das Intereſſe der Neigungen darin wanken macht. Ja man kann ſagen, daß, wenn einmal der Verſtand Jemandes falſche Ideen aufgefaßt hat; wenn er durch Vorurtheile ſich gegen die Wahrheit gleichſam verhärtet, das Gute verkennt, dem Laſter ſeine Achtung widmet und den Vorzug giebt, ohne die Furcht vor Strafen und Hoffnung auf Belohnungen keine Rückkehr zum Guten und Wahren von ihm zu erwarten ſey. Man denke ſich einen Menſchen, der einige natürliche Güte und Biederkeit des Charakters hat, aber ein feiges und weichliches Temperament, was ihn unfähig macht, dem Unglücke die Stirn zu bieten, dem Elende zu trotzen. Itzt komt er in eine unglückliche Situation; der Kummer bemächtigt ſich ſeiner Seele; Alles betrübt ihn; er wird verdrießlich; er zürnt auf Alles, was er für die Urſache ſeines Unglücks hält. Wenn er in dieſem Zuſtande auf den Gedanken geräth, oder ſeine Freunde denſelben bey ihm erwecken, daß ſeine Rechtſchaffenheit die Quelle ſeiner Leiden iſt, und daß er, um ſich mit dem Glücke wieder auszuſöhnen, nur mit der Tugend brechen dürfe; ſo iſt entſchieden, daß die Achtung,

welche er gegen Qualität hegt, in eben dem Verhältniſſe abnehmen werde, als Verdruß und Schmerz in ſeiner Seele zunehmen; ja, daß jene Achtung ganz verſchwinden wird, wenn die Betrachtung der künftigen Güter, deren Genuß die Tugend verſpricht, zur Entſchädigung für diejenigen, welche er vermißt, ihn nicht gegen die trüben Gedanken, die er hegt, oder die böſen Rathſchläge, die er bekomt, aufrecht erhält, die drohende Verſchlimmerung ſeines Charakters hindert, und ihn bey ſeinen vorherigen Principien erhält.

Hätte Jemand durch falſche Urtheile gewiſſe Laſter lieb gewonnen, und wäre er den entgegengeſetzten Tugenden abgeneigt; hielte er z. B. die Verzeihung von Beleidigungen für eine Niederträchtigkeit, und die Rache für etwas Heroiſches; ſo könte den Folgen dieſes Irrthums vielleicht dadurch vorgebeugt werden, wenn er bedächte, daß die Milde gegen Beleidiger durch die Ruhe und andere Vortheile ſich belohnt, welche ſie mit ſich führt, anſtatt daß die Zwietracht ſich durch ihre zerſtörenden Folgen beſtraft. Durch dieſen heilſamen Kunſtgriff können die Beſcheidenheit, Ehrlichkeit, Mäßigkeit, und andere Tugenden, die zuweilen verachtet werden, ihre Achtung auf's neue erhalten, und die ihnen entgegengeſetzten Leidenſchaften in die Verachtung fallen, welche ſie verdienen; und man könte mit der Zeit es dahin bringen, jene Tugenden zu üben, und die Laſter zu verabſcheuen, ohne die geringſte weitere Rückſicht auf die Annehmlichkeiten oder Leiden, die damit verbunden ſind.

Aus dieſem Grunde iſt auch nichts vortheilhafter in einem State, als eine tugendhafte Verwaltung und gerechte Vertheilung der Strafen und Belohnungen.

gen. Es iſt dies eine eherne Mauer, an welcher alle Verſchwörungen der Böſewichter ſcheitern; es iſt ein Damm, der ihre Beſtrebungen zum Wohle der Geſellſchaft kehrt; es iſt noch mehr, es iſt ein ſicheres Mittel, die Menſchen an die Tugend zu feſſeln, indem man ihr Privatintereſſe an die Tugend feſſelt; alle Vorurtheile auf die Seite zu ſchaffen, welche ſie von der Tugend entfernen; ihr in den Herzen der Menſchen eine günſtige Aufnahme zu bereiten; und ſie durch eine ſtandhafte Praxis des Guten auf einen Pfad zu führen, wovon man ſie nicht ohne Mühe würde ableiten können. Hierbey iſt gleichwohl nicht aus der Acht zu laſſen, daß wenn auch die gerechte Vertheilung der Belohnungen und Strafen in einem State weſentlich zur Tugend eines Volks beyträgt; doch das Beyſpiel noch wirkſamer über die Geſinnungen und Neigungen dieſes entſcheidet, und ſeinen Charakter bildet. Iſt die Obrigkeit nicht tugendhaft, ſo wird die beſte Verwaltung wenig wirken; hingegen werden die Unterthanen die Geſetze um ſo mehr lieben und ehren, wenn ſie einmal von der Tugend ihrer Richter überzeugt ſind. Auch iſt es nicht ſowohl der Reiz der Belohnungen, oder der Schrecken der Strafe, die ſie der bürgerlichen Geſellſchaft erſprießlich machen; ſondern es ſind vielmehr die Achtung vor der Tugend und der Haß gegen das Laſter, welche dieſe öffentlichen Ausdrücke der Misbilligung oder des Todes des menſchlichen Geſchlechts in dem ehrlichen Manne und in dem Böſewichte erwecken. Bey Hinrichtungen von Verbrechern iſt es eine ſehr gewöhnliche Beobachtung, daß die Schande wegen des Verbrechens und die Infamie faſt die ganze Strafe der Verbrecher ausmachen. Es iſt nicht ſowohl der Tod, der dem Patienten und den Zuſchauern einen Schauder verurſacht, als vielmehr

der Galgen oder das Rad, was einen Menſchen als ein Weſen darſtellt, das die Geſetze der Gerechtigkeit und Menſchlichkeit verletzt habe.

In Familien iſt die Wirkung der Belohnungen und Züchtigungen dieſelbe, wie in der bürgerlichen Geſellſchaft. Ein ſtrenger Herr mit der Peitſche in der Hand, wird ohne Zweifel ſeinen Sclaven oder Taglöhner auf ſeine Pflicht aufmerkſam machen; aber dieſer wird dadurch nicht gebeſſert werden. Unterdeſſen wird eben dieſer Menſch, bey einem ſanftern Charakter, mit geringfügigen Belohnungen und leichten Züchtigungen tugendhafte Kinder erziehen. Mit Hülfe bald mäßiger Drohungen, bald kleiner Schmeicheleyen und Gefälligkeiten, wird er ihnen Principien einprägen, die ſie demnächſt befolgen werden ohne Rückſicht auf die Belohnung, welche ſie vorher antrieb, oder auf die Ruthe, vor der ſie ſich fürchteten. Und dies iſt es gerade, was man eine honette und liberale Erziehung nennt. Jeder andere Cultus, welchen man der Gottheit, jeder andere Dienſt, den man einem Menſchen erweiſt, iſt unedel, und verdient gar kein Lob.

Wenn bey einer Religion die Belohnungen, welche ſie verſpricht, liberal ſind; wenn die künftige Glückſeligkeit in dem Genuſſe eines tugendhaften Vergnügens beſteht, z. B. in der Uebung oder Betrachtung der Tugend ſelbſt in einem andern Leben, (wie dieſes der Fall beym Chriſtenthume iſt); ſo iſt evident, daß die Begierde nach dieſem Zuſtande nur aus einer großen Liebe zur Tugend entſpringen, und folglich alle Würde ihres Urſprungs behalten kann. Denn jene Begierde iſt keine eigennützige Geſinnung;

die

die Liebe der Tugend iſt niemals eine unedle ſordide Neigung; die Begierde zum Leben aus Liebe zur Tugend kann alſo auch nicht dafür gelten. Wenn aber jene Begierde nach einem andern Leben aus dem Abſcheue entweder vor dem Tode oder vor der Vernichtung entſtände; wenn ſie durch irgend eine laſterhafte Neigung erzeugt würde, oder durch eine Anhänglichkeit an Dinge, die der Tugend fremd ſind; ſo würde ſie nicht mehr tugendhaft ſeyn.

Wie verhält ſich aber nach Diderot die Tugend zur menſchlichen Glückſeligkeit? Hierüber entſcheidet er folgendermaßen. 1) Das Hauptmittel, mit ſich ſelbſt vergnügt und glücklich zu ſeyn (d'etre bien avec ſoi), iſt, durchaus geſellige und thätige Neigungen zu haben; fehlt es an ſolchen Neigungen, oder ſind ſie mangelhaft, ſo iſt man unglücklich. 2) Es iſt ein Unglück, zu energiſche Neigungen in Beziehung auf das Privatintereſſe zu haben, die über die Subordination hinausgehn, in welcher die geſelligen Neigungen ſie halten ſollten. 3) Der höchſte Grad des Elendes iſt, ausgeartete Neigungen zu beſitzen, die weder auf das Privatwohl des Geſchöpfs, noch auf das allgemeine Intereſſe ſeiner Gattung gerichtet ſind. Dies führt Diderot weiter aus.

Gemeiniglich unterſcheidet man die Vergnügungen und Annehmlichkeiten des Menſchen in körperliche und geiſtige; und man iſt darin einſtimmig, daß die letztern den erſtern vorzuziehen ſind. Sollte Jemand hieran zweifeln, ſo iſt leicht, es aus der Erfahrung zu beweiſen. So oft der menſchliche Geiſt eine hohe Meynung von dem Verdienſtlichen einer Handlung gefaßt hat, ſo oft er lebhaft von dem damit verbunde-

nen Heroismus frappirt wird, und dieſer Gegenſtand ſeinen vollen Eindruck auf ihn gemacht hat; vermögen weder Drohungen, noch Verſprechungen, noch Strafen, noch körperliche Vergnügen, ihn davon zurückzuhalten. Man ſieht Indianer, Barbaren, Böſewichter, oft die armſeligſten nichtswürdigſten Menſchen, für das Intereſſe einer Horde oder Bande, aus Dankbarkeit, aus Rachſucht, aus Maximen der Ehre oder der Galanterie, unglaubliche Arbeiten übernehmen, und dem Tode ſelbſt trotzen. Dagegen die geringſte Umwölkung des Geiſtes, der leichteſte Kummer, ein kleines Misgeſchick, können die Vergnügungen des Körpers vergiften und vernichten; und zwar ſogar alsdenn, wenn man ſich übrigens in den günſtigſten Umſtänden befindet, im Mittelpuncte alles deſſen, was die Bezauberung der Sinne bewirken und unterhalten konte, und in dem Momente, ſich dem Genuſſe ganz hinzugeben. Umſonſt bieten ſich dieſe Freuden dar, ſo lange der Geiſt in der Unruhe und Stimmung ſchwebt; alle Bemühungen, ſie genießbar zu machen, ſind eitel, und verurſachen nur Ungeduld und Ueberdruß.

Sind nun aber die Vergnügungen des Geiſtes den körperlichen am Werthe vorzuziehen; ſo fließt hieraus, daß Alles, was einer Intelligenz eine ſtetige Reihe intellectueller Vergnügungen verſchaffen kann, mehr zu ihrer Glückſeligkeit beyträgt, als eine ähnliche Reihe körperlicher Freuden. Die intellectuellen Vergnügungen aber beſtehen entweder in der Ausübung der geſelligen Neigungen ſelbſt; oder ſie fließen aus dieſer Ausübung in der Qualität von Wirkungen. Iſt alſo die Oekonomie der geſelligen Neigungen die Quelle des intellectuellen Vergnügens des

Men-

Menſchen, ſo ſind auch dieſe geſelligen Neigungen allein im Stande, ihm ein dauerhaftes und reelles Glück zu verſchaffen. Sie ſind auch unabhängig von der Geſundheit, der Bequemlichkeit, Munterkeit, und allen Vortheilen des Glücks und Wohlſtandes. Behält man nur in der Gefahr, im Zuſtande der Furcht, des Kummers, bey Verluſte von Gütern, bey Schwächlichkeit des Körpers die geſelligen Neigungen, ſo iſt die Glückſeligkeit geborgen. Die Schläge des Schickſals, welche die Tugend treffen, zerſtören die Zufriedenheit nicht, die ſie begleitet. Die Tugend iſt eine Schönheit, die im Gewande der Trauer und in Thränen etwas Sanfteres und Rührenderes hat, als mitten unter Vergnügungen. Ihre Melancholie hat eigenthümliche Reize. Die geſelligen Neigungen zeigen ihre ganze Kraft nur bey großen Betrübniſſen. Wenn man dieſe Art der Leidenſchaften geſchickt zu erregen weiß, wie bey der Vorſtellung einer guten Tragödie geſchieht; ſo giebt es kein Vergnügen von ähnlicher Dauer, das ſich mit dieſem aus Täuſchung entſpringenden Vergnügen vergleichen ließe. Der Dichter, der uns für das Schickſal der Tugend und des Verdienſtes intereſſirt, uns über das Los edler Menſchen erweicht, und alle Empfindungen der Menſchlichkeit zu ihrem Vortheile aufregt, verſetzt uns in ein Entzücken, und gewährt uns eine Satisfaction des Verſtandes und Herzens, die alle Freuden der körperlichen Sinne überwiegt.

Der Zweck der geſelligen Neigungen in Beziehung auf den Geiſt iſt, andern das Vergnügen mitzutheilen, welches man empfindet, oder mit ihnen ſelbſt die Vergnügungen gemeinſchaftlich zu genießen, ſich ihrer Achtung, ihres Beyfalls zu erfreuen. Nur ein

ein urſprünglich verderbtes unglückliches Geſchöpf kann das Vergnügen verkennen, das darin liegt, zugleich mit Andern frölich zu ſeyn. Und wie viel die Achtung und der Beyfall Anderer zu unſerer Glückſeligkeit beytragen, erhellt daraus, daß auch diejenigen, welche die geringſten oder gar keine Anſprüche auf die Achtung ihrer Mitmenſchen haben, doch bey Gelegenheit ſich den Schein eines biedern moraliſch-edeln Charakters geben, und damit paradiren. Sie gefallen ſich in der Vorſtellung de valoir quelque choſe. Freylich iſt dies in der Wirklichkeit eine chimäriſche Vorſtellung, die ihnen aber doch ſchmeichelt, die ſie ſich anſtrengen, in ſich ſelbſt hervorzubringen, indem ſie ein Leben voll Unwürdigkeiten durch ein paar dieſem oder jenem Freunde geleiſtete Dienſte verſtecken. Welcher Räuber, welcher offenbare Verbrecher, der gegen alle Geſetze der bürgerlichen Geſellſchaft handelt, hat nicht einen Gefährten, eine Sippſchaft ſeines Gleichen, deren glückliche Abentheuer ihn ergötzen, denen er ſelbſt mit Freude die ſeinigen erzählt, die er als Freunde behandelt, und deren Intereſſe er wie ſein eigenes verfolgt? Welcher Menſch in der Welt iſt unempfindlich gegen die Schmeicheleyen und Lobſprüche ſeiner vertrauteſten Bekanten? Haben nicht alle unſere Handlungen irgend eine Beziehung auf dieſen Tribut? Beſtimt nicht der Beyfall der Freundſchaft oft unſer ganzes Betragen? Sind wir nicht eiferſüchtig darauf ſelbſt in Anſehung unſerer Laſter? Kommen ſie nicht in Anſchlag bey der Perſpective des Ehrgeizes, bey den Fanfaronaden der Eitelkeit, bey den Verſchwendungen des Luxus, und ſelbſt bey den Ausſchweifungen einer unedlen Wohlluſt? Kurz, wenn ſich die Vergnügungen eben ſo berechnen ließen, wie viele andere Dinge; ſo

ſo könte man verſichern, daß die beyden Quellen, die Theilnahme an dem Glücke Anderer, und das Streben nach ihrer Achtung, wenigſtens Neun Zehntel alles deſſen ausmachen, was wir im Leben Angenehmes genießen; ſo daß alſo von der ganzen Summe unſerer Freuden kaum ein Zehntel übrig bliebe, was nicht unmittelbar aus geſelligen Neigungen flöſſe, und nicht unmittelbar von unſeren natürlichen Inclinationen abhienge.

Auch ſeinen zweyten oben erwähnten Hauptſatz, daß die Heftigkeit der Neigungen in Beziehung auf das Privatintereſſe den Menſchen unglücklich mache, ſucht Diderot umſtändlich darzuthun. Alle Leidenſchaften, die mit dem Privatintereſſe und der Privatökonomie eines Geſchöpfes zuſammenhängen, laſſen ſich auf folgende reduciren: Liebe zum Leben; Rache gegen Beleidigungen; Liebe zu den Weibern und anderen Annehmlichkeiten der Sinne; Begierde nach den Bequemlichkeiten des Lebens; Wetteifer mit Andern oder Liebe des Ruhmes und Beyfalls; Indolenz oder Liebe der Behaglichkeit und Ruhe. In allen dieſen Neigungen relativ zum individuellen Syſteme des Menſchen beſtehen das Intereſſe und die Eigenliebe.

Sind dieſe Affectionen gemäßigt und werden ſie in gewiſſen Schranken gehalten, ſo beeinträchtigen ſie an ſich ſelbſt die bürgerliche Geſellſchaft nicht, und ſind auch nicht mit der moraliſchen Tugend im Widerſtreite. Bloß ihr Uebermaaß iſt es, was ſie laſterhaft macht. Das Leben höher ſchätzen, als es werth iſt, heißt feige ſeyn; zu lebhaft eine Beleidigung ahnden, heißt rachſüchtig ſeyn; das andere Geſchlecht

und

und die ſinnlichen Vergnügungen zu ausſchweifend lieben, heißt ſchwelgeriſch und liederlich ſeyn; habſüchtig nach Reichthum trachten, heißt geizig ſeyn; ſich blindlings der Ehre und dem Beyfalle Anderer aufopfern, heißt ehrſüchtig und eitel ſeyn; in der Behäglichkeit ſein Leben verträumen, heißt faul ſeyn. Hier iſt der Grad, über welchen hinaus die Neigungen des Privatintereſſe's dem Gemeinwohle ſchädlich werden; und auch der Grad ihrer Intenſität iſt es, welcher ſie für das Geſchöpf ſelbſt verderblich macht.

Könte irgend eine Neigung des Privatintereſſe's der Neigung zum allgemeinen Wohle das Gleichgewicht halten, ohne der beſonderen Glückſeligkeit des Geſchöpfs präjudicirlich zu werden, ſo würde es ohne allen Widerſpruch die Liebe zum Leben ſeyn. Wer ſollte aber glauben, daß es gleichwohl keine unter jenen giebt, die ſo große Unordnungen hervorbringen und der Glückſeligkeit ſo verderblich werden könte, wie dieſe?

Daß das Leben zuweilen ein Unglück ſey, iſt eine allgemein anerkante Thatſache. Iſt ein Geſchöpf ſo weit gekommen, daß es aufrichtig den Tod wünſcht; ſo würde man es mit zu großer Härte behandeln, wenn man ihm beföhle, oder es zwänge, noch länger zu leben. Unter ſolchen Umſtänden, obgleich Religion und Vernunft den Arm des Menſchen zurückhalten, und ihm nicht erlauben, ſeine Leiden zugleich mit ſeinem Leben zu beendigen, kann er doch jede "honette und plauſible" Gelegenheit ohne Skrupel benutzen, wobey er ſich der Bürde des Lebens entledigen mag. Unter ſolchen Umſtänden freuen ſich die Verwandten und Freunde des Todes einer Perſon

ſon, die ihnen theuer war; hätte ſie auch vielleicht die Schwäche gehabt, ſich der Gefahr entziehen, und ihr Elend ſo ſehr verlängern zu wollen, wie möglich.

Weil die Nothwendigkeit, zu leben, zuweilen ein Unglück iſt; weil die Unannehmlichkeiten und Schwächen des Alters das Leben gemeiniglich zur Laſt machen; weil es überhaupt in jedem Alter ein Gut iſt, welches das Geſchöpf zu einem höhern Preiſe zu erhalten ſuchen muß, als es werth iſt; ſo iſt klar, daß die Liebe zum Leben oder die Furcht vor dem Tode Jemanden von ſeinem wahren Intereſſe ableiten, und ihn durch ihr Uebermaaß zu dem grauſamſten Feinde ſeiner ſelbſt machen kann.

Wenn man indeſſen auch annimt, daß es das Intereſſe des Geſchöpfs mit ſich bringt, ſein Leben unter allen Umſtänden und zu jedem Preiſe zu erhalten; ſo kann man dennoch leugnen, daß es zur Glückſeligkeit desſelben gehöre, jene Leidenſchaft in einem zu hohen Grade zu haben. Das Uebermaaß leitet ſie von ihrem Zwecke ab, und macht ſie unwirkſam; was keines Beweiſes bedarf. Denn was iſt der Erfahrung nach gewöhnlicher, als daß Jemand durch Furcht in die Gefahr geräth, vor welcher er floh? Was kann derjenige zu ſeiner Vertheidigung und für ſeine Wohlfarth thun, der den Kopf verloren hat? Nun iſt aber gewiß, daß das Uebermaaß von Furcht die Gegenwart des Geiſtes aufhebt. In Gefahren iſt es nur Muth und Standhaftigkeit, die uns retten mögen. Der Tapfre entgeht einer Gefahr, die er vorherſieht; aber der Feige ſtürzt ſich ohne Ueberlegung und ohne Gegenwehr in den Abgrund, den ſeine Verwirrung ihm verbirgt, und

den er hätte vermeiden können, ſobald er mit Beſonnenheit handelte.

Wären auch die Folgen jener Leidenſchaft nicht ſo traurig, wie ſie bereits dargeſtellt ſind; ſo kann man doch nicht verkennen, daß ſie an ſich ſelbſt verderblich iſt, ſofern es uns unglücklich macht, feige zu ſeyn; und ſo fern nichts bedaurenswerther iſt, als immer durch Geſpenſter und Schreckniſſe beunruhigt zu werden, die denen überall folgen, welche ſich vor dem Tode fürchten. Denn dieſe Furcht quält nicht bloß bey wirklichen Gefahren, und da, wo unſer Loos vom Zufalle abhängt; wenn einmal das Temperament davon beherſcht wird, ſo läßt ſie nirgends Ruhe finden; man zittert in der ſicherſten Einſamkeit; und in dem ruhigſten Aufenthalt fährt man erſchrocken aus dem Schlafe auf. Alles dient, dieſe Leidenſchaft zu begünſtigen; den Augen, welchen ſie blendet, iſt jeder Gegenſtand ein Ungeheuer; ſie wirkt in dem Augenblicke, wo Andere es am wenigſten bemerken; ſie äußert ſich bey Gelegenheiten, die man am wenigſten vorherſah; es giebt keine noch ſo angenehm eingerichtete Luſtbarkeit, keine noch ſo angenehme Genüſſe, keine noch ſo wohllüſtige Vierthelſtunde, die ſie nicht ſtören, verwirren, vergiften könte. Schätzt man die Glückſeligkeit nicht nach dem Beſitze aller der Vortheile, mit denen ſie verbunden iſt; ſondern nach der inneren Satisfaction, die man dabey empfindet; ſo iſt nichts in der Welt unglücklicher, als eine feige furchtſame Creatur. Rechnet man nun zu allen dieſen Inconvenienzen noch die Schwächen und Niederträchtigkeiten, zu denen eine zu ausſchweifende Liebe zum Leben verführt; bringt man alle Handlungen in Anſchlag, an welche man ſich nie ohne Schaam und

Aerger erinnert, wenn man ſie begangen hat, und die man doch nicht zu begehen unterläßt, ſobald man feige iſt; erwägt man die erbärmliche Noth, unaufhörlich aus ſeiner natürlichen Ruhe herausgeſchüchtert zu werden; ſo läßt ſich kaum ein ſo verworfenes Geſchöpf denken, das einiges Vergnügen daran haben könte, um dieſen Preis zu leben, nachdem es ſeine Tugend, ſeine Ehre, ſeine Ruhe, und alles aufgeopfert hat, was das Glück des Lebens ausmacht. Eine ausſchweifende Liebe zum Leben iſt alſo dem wirklichen Intereſſe und der Glückſeligkeit eines Geſchöpfes widerſtreitend.

Die Begierde, Beleidigungen zu ahnden (le resſentiment) iſt eine von der Furcht ſehr verſchiedene Leidenſchaft; aber in einem gemäßigten Grade iſt ſie nicht minder nothwendig zu unſerer Sicherheit, nicht minder nützlich zu unſerer Erhaltung. Die Furcht bewegt uns, vor der Gefahr zu fliehen; die Begierde, Beleidigungen zu ahnden, ſtärkt uns dagegen, und motivirt uns, jede Ungerechtigkeit, die man ſich gegen uns erlaubt, jede Gewaltthätigkeit, womit man uns bedroht, abzuwehren. Es iſt wahr, daß in einem tugendhaften Charakter, bey einer vollkomnen Oekonomie der Neigungen, die Bewegungen der Furcht und der Rachbegierde zu ſchwach ſind, um Leidenſchaften abzugeben. Der Brave iſt vorſichtig, ohne ſich zu fürchten; und der Weiſe widerſetzt ſich, oder ſtraft, ohne ſich zu erzürnen. Aber bey gemeinen Temperamenten können ſich Klugheit und Muth mit einem leichten Anfluge von Indignation und Furcht vereinigen, ohne das Gleichgewicht der Neigungen zu zerrütten. In dieſem Sinne kann man den Zorn als eine nothwendige Leidenſchaft betrachten.

Er iſt es, der durch die äußern Symptome, welche ſeinen erſten Ausbruch begleiten, einen Jeden, der etwa geneigt ſeyn möchte, den Andern zu beleidigen, im Voraus ahnden läßt, daß ſein Betragen nicht ungeſtraft bleiben werde, und ihn durch die Furcht, welche dieſe Ahndung erzeugt, von ſeinem böſen Vorſatze ablenkt. Er iſt es, der ein beleidigtes Weſen wieder aufrichtet, und es zu Repreſſalien anfeuert. Je verwandter er mit Wuth und Verzweifelung wird, deſto furchtbarer wird er. Bey ſolchen Extremen giebt er einem Menſchen Kräfte und eine Unerſchrockenheit, deren man ihn gar nicht fähig gehalten haben würde. Obgleich die Züchtigung und Büßung des Andern ſein Hauptzweck ſind, ſo iſt er doch auf das Privatintereſſe des Weſens gerichtet, und ſelbſt auf das allgemeine Wohl ſeiner ganzen Gattung.

Aber auf der anderen Seite hat auch das Uebermaaß der Rachbegierde, wenn ſie in einen leidenſchaftlichen Zorn übergeht, die ſchrecklichſten und gehäſſigſten Folgen. Der Rachbegierige eilt, ſeinen Schmerz in dem Uebel eines Andern zu erſticken; die Ausführung ſeiner Begierde verſpricht ihm die höchſte Wohlluſt. Doch was iſt dieſe Wohlluſt? Es iſt die erſte Viertelſtunde eines Verbrechers, nachdem er die Folter ausgeſtanden hat; es iſt die plötzliche Aufhebung ſeiner Qual, oder die Milderung derſelben, die er von der Nachſicht ſeiner Richter oder der Ermüdung der Henkerknechte erlangt. Jene Verkehrtheit, jenes Rafinement der Unmenſchlichkeit, jene eigenſinnige erfinderiſche Grauſamkeit, die man bey manchen Handlungen der Rachſucht bemerkt, ſind nichts anders, als fortgeſetzte Anſtrengungen eines Unglücklichen, der ſich beſtrebt, ſich vom Rade loszuwinden;

es

es iſt nur die Sättigung einer Wuth, die ſich unaufhörlich erneuert.

Es giebt Menſchen, bey denen die Leidenſchaft des Zorns nicht leicht entbrennt, wo ſie aber um deſto ſchwerer aufhört, wenn ſie einmal entbrannt iſt. Hier iſt der Geiſt der Rache eine ſchlafende Furie, die, wenn ſie einmal erwacht iſt, nicht eher wieder ruht, als bis ihr ein Genüge geſchehen iſt. Dann iſt ihr Schlaf um ſo tiefer, ihre Ruhe ſcheint um ſo ſanfter, je größer die Unruhe, je drückender die auf ihr liegende Laſt war, von der ſie ſich befreyt fühlt. Wenn man in der Sprache der Galanterie den Genuß des geliebten Gegenſtandes das Ende der Leiden des Liebenden nennt; ſo läßt ſich dieſe Redensart in einer ganz anderen Bedeutung auf den Rachſüchtigen anwenden. Die Leiden der Liebe ſind angenehm und ſchmeichelhaft; die Leiden der Rache ſind nur grauſam. Dieſer Zuſtand iſt nur das Gefühl eines tief eingreifenden Elends; eine bittere Empfindung, deren Galle durch nichts gemildert wird. Eine Aeuſſerung Diderot's über die Rachſucht will ich mit ſeinen eigenen Worten hinzufügen: Quant aux influences de cette paſſion ſur l'esprit et ſur le corps, et à ſes funeſtes ſuites dans les différentes conjonctures de la vie, c'eſt un détail, qui nous méneroit trop loin. D'ailleurs nos Miniſtres ſe ſont emparés de ces moralités analogues à la Religion, et nos ſacrés Rhéteurs en font retentir depuis ſi long tems leurs Chaires et nos Temples, que pour ne rien ajouter à la Satiété du genre humain, en anticipant ſur leurs droits, nous n'en dirons pas davantage.

Wäre es wahr, daß der beſte Theil der Freuden des Lebens in den Vergnügungen der Sinne beſtehe;

ſtehe; wäre dieſes Vergnügen mit äußern Objecten auf eine ſolche Art verbunden, daß dieſe jenes durch ſich ſelbſt hervorbrächten, und immer angemeſſen ihrer Quantität und ihrer Kraft; ſo würde es ein unfehlbares Mittel zur Glückſeligkeit ſeyn, ſich reichlich mit jenen köſtlichen Dingen zu verſehen, die zur Glückſeligkeit nothwendig ſind. Allein man mag die Vorſtellung eines wohllüſtigen Lebens ſo ſehr erweitern, wie man will; alle Quellen und Hülfsmittel des Ueberfluſſes werden nie hinreichen, unſerm Geiſte eine wahre und dauernde Glückſeligkeit zu verſchaffen. Wie leicht man auch die Annehmlichkeiten der Sinne vervielfältige, indem man ſich Alles erwirbt, was den Sinnen ſchmeicheln kann; Alles iſt verlornes Gut, wenn irgend ein Fehler in den innern Organen und Fähigkeiten des Menſchen, irgend ein Mangel in der natürlichen Diſpoſition den Genuß verdirbt und verleidet.

Man bemerkt, daß diejenigen, welche ſich durch ihre Unmäßigkeit den Magen verderben, darum nicht weniger Appetit haben; allein es iſt ein falſcher und kein natürlicher Appetit. Er iſt ſo, wie der Durſt eines Betrunkenen oder Fieberkranken. Die Befriedigung des natürlichen Appetits, des wahren Durſtes und Hungers übertrifft unendlich allen ſinnlichen Genuß unſrer gelehrteſten und verfeinertſten Petrone. Es iſt gar nicht ungewöhnlich von Perſonen, die anfangs ein arbeitſames mühſeliges Leben führten, einen einfachen und frugalen Tiſch, zu hören, daß ſie mitten im Ueberfluſſe des Reichthums, zu dem ſie gelangt waren, und der luxuriöſen Schwelgerey, welcher ſie ſich überließen, den Appetit und die Geſundheit zurückwünſchen und ſchmerzlich vermiſſen, deren ſie ſich in ihrem vorherigen ärmlichen Zuſtande erfreuten. Wenn der Natur Gewalt angethan wird, wenn

man den Appetit erzwingt, und die Sinne zum Genuſſe zu ſehr anſtrengt; ſo verliert ſich die Delikateſſe der Organe. Dieſer Mangel verdirbt hernach die ausgeſuchteſten Gerichte, und die Gewohnheit raubt bald allen ſolchen Genüſſen ihren Reiz. Der Ekel und Ueberdruß, von allen Senſationen die widrigſten, verlaſſen die Unmäßigen niemals. Anſtatt der ewigen Fortdauer hoher Sinnenfreuden, welche die Schwelger von ihrem Luxus erwarteten, erndten ſie nichts als Schwächen, Krankheiten, Unempfindlichkeit der Organe, und gänzliche Unfähigkeit zum Vergnügen überhaupt.

Wer das Glück gehabt hat, von ſeiner frühen Jugend an zu einer natürlichen Lebensweiſe, zur Mäßigkeit und Frugalität, gewöhnt zu werden, und vollends wer eine gewiſſe Anlage hat, ſich vor Ausſchweifung in der Wohlluſt zu hüten, hat auch ſeinen Appetit durchaus in der Gewalt. Aber dieſer Sclave, eben weil er ihm unterwürfig iſt, dient er deſto beſſer dem Vergnügen desſelben. Geſund, munter, voll Kraft und Thätigkeit, die ihm Unmäßigkeit und Misbrauch nicht benommen haben, verrichtet er um ſo eher und leichter alle ſeine Geſchäffte. Könte oder wollte man auch bey zwey Menſchen keine andere Verſchiedenheit der Organe und der Senſationen annehmen, als die eine unmäßige oder frugale Lebensweiſe bey ihnen hervorbringen möchte; und wäre es möglich, durch Erfahrung die Summe des Vergnügens zu vergleichen, das der eine und der andere in ſeinem Leben genoſſen hätte; ſo würde ohne Zweifel, ohne Rückſicht auf die Folgen, bloß in Betracht des wahren Sinnengenuſſes, das Reſultat zum Vortheile des mäßigen und tugendhaften Menſchen ausfallen.

Den Schaden abgerechnet, welchen Schwelgerey und Wohlluſt der Geſundheit des Körpers zufügen; der Schaden, den der Geiſt dadurch leidet, iſt noch größer, obgleich er weniger gefürchtet wird. Gleichgültigkeit gegen alle höhere Vervollkomnung, ein elendes Verbringen der Zeit, Indolenz, Weichlichkeit, Trägheit, und die Aufregung einer Schaar anderer Leidenſchaften, die der entnervte, ſtupide, thieriſch gewordene Geiſt weder die Luſt, noch die Kraft und den Muth hat, zu beherſchen: das ſind die offenbaren Wirkungen jener Ausſchweifungen.

Nicht minder evident ſind die Nachtheile der Unmäßigkeit für die Geſellſchaft, ſo wie im entgegengeſetzten Falle die Vortheile der Mäßigkeit für dieſelbe. Unter allen Leidenſchaften übt keine einen ſo ſtrengen Deſpotismus über ihre Sclaven aus, wie dieſe. Kein Tribut mildert ihre Herrſchaft; je mehr man ihr einräumt, je mehr ſie fodert. Die natürliche Beſcheidenheit und Ingenuität, die Ehre und die Treue, ſind ihre erſten Opfer. Es giebt keine andere unregelmäßige Neigungen, deren ungeſtüme Launen ſo viel Stürme erregen, und ein Geſchöpf auf einem gradern Wege in's Elend ſtürzen.

Die Habſucht hat zum Zwecke den Beſitz von Reichthümern und Glücksgütern, und was man im gemeinen Leben einen Stand (etat) nennt. Soll ſie der Geſellſchaft nützlich und mit der Tugend verträglich ſeyn, ſo darf ſie keine unruhige Begierde erzeugen. Die Induſtrie, welche die Opulenz der Familien und die Macht der Staten bewirkt, iſt die Tochter des Intereſſe's. Aber wenn das Intereſſe in einem Menſchen zu herſchend wird, ſo leiden ſeine beſon=

beſondre Wohlfarth und auch das gemeine Wohl dar- unter. Das Elend, das an ihm nagt, wird unaufhörlich die Ungerechtigkeit rächen, die er der Geſellſchaft anthut; denn grauſamer noch gegen ſich ſelbſt, als gegen das menſchliche Geſchlecht, iſt der Geizige das eigene Opfer ſeines Geizes.

Darin iſt auch Jedermann einſtimmig, daß Geiz und Habſucht zwey Geißeln des Menſchen ſind. Man weiß überdem, daß wenig Dinge zur Subſiſtenz und zum Bedürfniſſe des Menſchen hinreichen, und daß die Zahl der Bedürfniſſe ſehr klein ſeyn würde, wenn man der Frugalität erlaubte, ſie zu beſchränken; daß man alſo auch mit der Hälfte der Arbeit, Sorge, Induſtrie, die man zum Luxus und zur Verſchwendung braucht, ein Leben der Mäßigkeit führen könne. Wenn aber die Mäßigkeit vortheilhaft iſt; wenn ſie zu unſerm Glücke beyträgt; wenn ihre Früchte angenehm ſind; welches Elend ziehen nicht die entgegengeſetzten Leidenſchaften nach ſich? Was für Unruhe muß nicht ein Menſch empfinden, der unaufhörlich von Begierden gequält wird, die keine Grenzen kennen weder in ihrem Weſen, noch in der Natur ihrer Gegenſtände? Denn bey welchem Puncte könten ſie ſtehen bleiben? Giebt es in der Unermeßlichkeit von Dingen, welche jene Begierde reizen, irgend Etwas, was dem Wunſche unzugänglich wäre? Welcher Damm läßt ſich der Wuth zu ſammeln, Einkünfte auf Einkünfte, Reichthümer auf Reichthümer, zu häufen, entgegenſetzen?

Daraus entſpringt in dem Geizigen jene Unruhe, die durch Nichts beſchwichtigt wird. Nie wirklich reich durch ſeine Schätze, ſtets arm durch ſeine Be-

gierde nach mehrern, findet er keinen Genuß in dem, was er wirklich beſitzt, und verdorrt gleichſam den Blick auf das geheftet, was ihm fehlt. Vom Durſte nach Ehre oder Reichthume verzehrt werden, heißt wahrlich nicht genießen.

Die Unordnungen, welche insbeſondre die Ehrſucht im Privatleben und in der bürgerlichen Geſellſchaft verurſacht, ſind allgemein bekant. Wenn die Liebe zum Ruhme einen edeln Wetteifer überſchreitet; wenn dieſer Enthuſiasmus über die Schranken ſogar der Eitelkeit hinausgeht; wenn das Beſtreben, ſich unter ſeines Gleichen hervorzuthun, in einen unbegrenzten Hochmuth ausartet; ſo kann dieſe Leidenſchaft die Urſache aller möglichen Uebel werden. Betrachten wir die Vorzüge beſcheidener Charaktere und ruhiger Seelen; verweilen wir beym Anblicke der Glückſeligkeit und Sicherheit, die denjenigen nie verläßt, welcher ſich innerhalb ſeines Standes zu halten weiß, ſich mit dem Range begnügt, den er in der Geſellſchaft hat, alle mit ſeiner Lage verbundene Unbequemlichkeiten zufrieden erträgt; ſo wird uns nichts vernünftiger und heilſamer ſcheinen, als eine ſolche Gemüthsſtimmung. Wenn in einer Seele aber die Begierde nach Hoheit und Größe ungeſtüm wird, und ſie zu beherſchen anfängt; ſo muß zugleich eine verhältnißmäßige Abneigung gegen die Mittelmäßigkeit des Standes und Ranges entſtehen. Nun wird der Menſch dem Argwohne und der Eiferſucht zur Beute; er iſt immer von dem Mislingen ſeiner Plane, vor ungünſtigen Zufällen beſorgt; er iſt immer den Gefahren und der Mortification demüthigender abſchlägiger Antworten ſeiner Obern ausgeſetzt. Die unordentliche Begierde zum Ruhme, zu Ehrenſtellen, zu

einem glänzenden Etat, vernichtet folglich alle Ruhe und Sicherheit in der Zukunft, vergiftet jeden gegenwärtigen Genuß, jede gegenwärtige Annehmlichkeit.

Den Agitationen des Ehrſüchtigen pflegt man gewöhnlich die Indolenz und Trägheit gegen über zu ſtellen; allein dieſer Charakter ſchließt weder den Geiz, noch die Ehrſucht aus; nur mit dem Unterſchiede, jener ſchläft in ihm, und dieſer iſt ohne Effect. Jene lethargiſche Leidenſchaft iſt eine übermäßige Liebe zur Ruhe, welche der Seele den Muth raubt, den Verſtand abſtumpft, das Geſchöpf zu Anſtrengungen unfähig macht, indem ſie in den Augen desſelben die Schwierigkeiten vergrößert, mit denen der Weg zu Reichthume und Ehre überſäet iſt. Der Hang zur Ruhe iſt weder minder natürlich, noch minder nützlich, als die Luſt zu ſchlafen; aber eine beſtändige Schläfrigkeit würde dem Körper nicht verderblicher ſeyn, als eine allgemeine Abneigung vor Geſchäfften es dem Geiſte ſeyn würde.

Wie wohlthätig und nothwendig die körperliche Bewegung der Geſundheit ſey, kann man aus dem Temperamente eines Menſchen abnehmen, der zur Arbeit gewöhnt iſt, und eines ſolchen, der nie eigentlich gearbeitet hat; oder aus der männlichen und ſtarken Conſtitution eines durch Arbeit abgehärteten Körpers, und der weibiſchen Complexion jener Automate, die auf weichem Pflaume erzogen wurden. Die Faulheit äußert aber ihren Einfluß nicht bloß auf den Körper. Indem ſie die Organe verdirbt, ſchwächt ſie die ſinnlichen Vergnügungen; von den Sinnen pflanzt ſich das Verderbniß auf den Geiſt fort; und hier iſt es, wo ſie die vornehmſte Verwüſtung anrich-

richtet. Nur nach einiger Zeit empfindet die Maſchine eines Menſchen erſt die Wirkungen des Müſſigganges; die Indolenz ſchlägt die Seele nieder, indem ſie dieſelbe ganz einnimt; es bemächtigen ſich ihrer Aengſtlichkeiten, Verwirrung, Langeweile, Ueberdruß, Eckel und üble Laune; und dieſe melancholiſchen Gefährtinnen ſind es, welche zuletzt den Müſſiggänger begleiten, und nie verlaſſen.

Was aber das Privatintereſſe eines faulen Menſchen betrifft, wie ſehr wird dieſes nicht gefährdet? Von Gegenſtänden und Geſchäfften umgeben zu ſeyn, die Aufmerkſamkeit und Sorgfalt erfodern, und ſich nun zu dieſer Aufmerkſamkeit und Sorgfalt ſchlechthin unfähig fühlen; welch' ein Zuſtand! Welch' eine Menge von Inconvenienzen, ſich ſelbſt nicht helfen zu können, und doch oft fremde Hülfe zu vermiſſen! Dies iſt die Situation eines Indolenten, der nie andere Perſonen cultivirte, und der gleichwohl Andere um ſo nöthiger hat, da er bey der Unwiſſenheit aller Pflichten der bürgerlichen Geſellſchaft, die ſein Laſter verſchuldete, ſich ſelbſt völlig unnütz iſt.

Aus dieſer Charakteriſtik der Neigungen des Privatintereſſe, und der Inconvenienzen ihrer zu großen Heftigkeit erhellt alſo überhaupt genommen, daß das Uebermaaß derſelben der menſchlichen Glückſeligkeit widerſtreitet, und daß ſie einen durch ſie verderbten Menſchen in wirkliches Elend ſtürzen. Ihre Herrſchaft wächſt immer nur auf Koſten unſerer Freyheit, und durch ihre enge und beſchränkte Sphäre ſetzen ſie den Menſchen der Gefahr aus, eine niederträchtige und ſchmutzige Denkart anzunehmen, die doch allgemein verachtet und verabſcheuet wird.

Nichts

Nichts iſt daher an ſich ſelbſt verwerflicher, und trauriger in ſeinen Folgen, als den Leidenſchaften des Privatintereſſe's ein zu geneigtes Gehör zu geben, ein Sclav derſelben zu ſeyn, ſein Temperament ihrer Diſcretion, und ſein Betragen ihren Eingebungen zu überlaſſen.

Ueberdem bringt das unbedingte Verfolgen des Privatintereſſe's bey einem Menſchen eine gewiſſe Verſchmitztheit im Handel, etwas Betriegeriſches und Verſtelltes in ſeinem Benehmen hervor, wobey die natürliche Ehrlichkeit und Einfalt, die Aufrichtigkeit, die Freymüthigkeit und Biederkeit verloren gehen. Auch das gegenſeitige Vertrauen unter den Menſchen hört dadurch gänzlich auf; Neid, Argwohn, Eiferſucht, vervielfältigen ſich in's Unendliche; mit jedem Tage entſtehen immer mehr neue egoiſtiſche Entwürfe, während die Hinſicht auf das allgemeine Beſte immer mehr verſchwindet. Man bricht unmerklich mit ſeines Gleichen, und in dieſer Entfernung von der bürgerlichen Geſellſchaft, die das engherzige Intereſſe zur Folge hat, betrachtet man nur mit Verachtung die Bande, welche uns noch daran feſſeln. Alsdenn wird der Menſch auch darauf hinarbeiten, jene importunen Neigungen zum Schweigen zu bringen, und bald, ſie ganz auszurotten, deren Stimme im Innern der Seele nicht aufhört, und uns das allgemeine Wohl der Menſchheit als unſer wahres Intereſſe zur Pflicht macht. Dies heißt: Man wird alsdenn aus allen Kräften ſich bemühen, völlig unglücklich zu werden.

Itzt ſtellt Diderot noch eine kurze Muſterung derjenigen Leidenſchaften auf, die ſich weder auf das allgemeine

meine Wohl, noch auf das Privatintereſſe beziehen, und weder der Geſellſchaft, noch dem Individuum vortheilhaft ſind. Sofern ſie den geſelligen und natürlichen Neigungen entgegengeſetzt ſind, nennt ſie D. überflüſſige und unnatürliche Neigungen.

Zu dieſer Gattung gehören das grauſame Vergnügen, welches manche Menſchen an Hinrichtungen Andrer, an Qualen, Unglücksfällen, Blutvergießen, Metzeleyen, Verwüſtung und Zerſtörung finden. Es war dies zuweilen die herſchende Leidenſchaft von Tyrannen und barbariſchen Nationen. Menſchen, die der Feinheit der Sitten und Manieren, welche der Rohheit und Brutalität vorbeugt, und eine gewiſſe Achtung gegen die Menſchheit erhält, entſagt haben, ſind ihr unterworfen. Sie zeigt ſich auch da, wo es an Sanftmuth und Leutſeligkeit gänzlich fehlt. Alles, was man gute Erziehung nennt, verbietet jede Inhumanität und jedes barbariſche Vergnügen. An dem Unglücke eines Feindes Wohlgefallen finden, iſt eine Wirkung der Animoſität, des Haſſes, der Furcht, oder irgend einer anderen eigennützigen Leidenſchaft. Aber ſich an der Noth und Qual eines uns gleichgültigen Weſens ergötzen, ſie habe in ihm ſelbſt ihren Grund oder außer ihm, jenes Weſen ſey von derſelben Gattung oder von einer anderen, ſey Freund oder Feind, bekant oder unbekant; die Augen neugierig an ſeinem Blute und ſeinem Todeskampfe weiden; dieſer Hang ſetzt kein Intereſſe voraus; er iſt monſtrös, abſcheulich, und unnatürlich.

Ein ſchwacher Anflug dieſer Neigung iſt die boshafte Freude an der Verlegenheit Anderer. Wer die

Natur dieſer Gemüthsſtimmung nur ein wenig kennt, wird ſich nicht über die ſchlimmen Folgen verwundern, welche ſie hat. Vielmehr wird er in Verlegenheit ſeyn, zu erklären, durch welches Wunder ein Kind, das unter den Händen der Frauenzimmer gewöhnt iſt, ſich an der Verlegenheit und Unruhe Anderer zu ergötzen, dieſen Geſchmack im reifern Alter verliert, und ſich nicht damit beſchäfftigt, Uneinigkeit in der Familie zu ſtiften, Zänkereyen unter ſeinen Freunden zu veranlaſſen, und ſelbſt zu Empörungen in der bürgerlichen Geſellſchaft Veranlaſſung zu geben. Aber glücklicherweiſe hat doch jene Neigung keinen Grund in der menſchlichen Natur; daher ſie auch im Ganzen ſeltener vorkomt.

Zu der Claſſe der Neigungen, von welcher hier die Rede iſt, gehört auch der Menſchenhaß (Miſanthropie); eine Art von Abneigung gegen ihre Mitmenſchen und die Geſellſchaft, die in gewiſſen Perſonen herſchend wird. Sie wirkt mächtig bey Allen, denen eine üble Laune zur Gewohnheit geworden iſt, und die durch eine böſe Natur und ſchlechte Erziehung eine ſolche Ruſticität in den Manieren und Härte in den Sitten angenommen haben, daß der Anblick jedes Fremden ſie beleidigt. Das menſchliche Geſchlecht enthält viel ſolcher Menſchen von ſchwarzer Galle (atrabilaires). Der Haß iſt immer die erſte Triebfeder dieſer Geſinnung. Zuweilen iſt die Krankheit des Temperaments epidemiſch; bey wilden Nationen iſt ſie gewöhnlich, und macht eines der vornehmſten Merkmale der Barbarey aus. Man kann ſie gleichſam als die Rückſeite (revers) jener edelmüthigen Neigung anſehen, die bey den Alten unter dem Namen der Hoſpitalität bekant war: einer Tugend, die

die eigentlich nichts anders als die allgemeine Liebe der Menſchheit iſt, welche ſich in der Dienſtfertigkeit und Gefälligkeit gegen Fremde äußerte.

Die Undankbarkeit, die Verrätherey, ſtrenge genommen, hält Diderot für bloß negative Laſter; ſie drücken keine beſtimte Neigung aus; ihre Urſache iſt eben ſo unbeſtimt; ſie entſpringen aus der Inconſiſtenz und Unordnung der Neigungen überhaupt.

Nach dieſen bisher von Diderot entwickelten Regeln hat alſo die ewige Weisheit, die das Univerſum regiert, das beſondere Intereſſe eines Geſchöpfes, namentlich des Menſchen, mit dem allgemeinen Wohle ſeiner Gattung verbunden; ſo daß er das eine nicht durchkreuzen kann, ohne ſich von dem andern zu entfernen; noch ſeines Gleichen ſich entziehen kann, ohne ſich ſelbſt zu ſchaden. In dieſem Sinne kann man von dem Menſchen ſagen, daß er ſelbſt ſein größter Feind ſey, weil ſeine Glückſeligkeit in ſeiner eigenen Hand iſt, und er nur dann dieſer verluſtig gehen kann, wenn er das Intereſſe der Geſellſchaft und des Ganzen, von welchem er einen Theil ausmacht, aus dem Geſichte verliert. Die Tugend, die anziehendſte aller Schönheiten, ja die Schönheit ſelbſt vorzugsweiſe, die Zierde und Grundlage der menſchlichen Verbindungen, die Stütze der gemeinen Weſen, das Band des Handels, Verkehrs und der Freundſchaft, die Glückſeligkeit der Familien, die Ehre der Völker; die Tugend, ohne welche Alles, was milde, angenehm, groß, glänzend, und ſchön ſcheint, in Nichts verſchwindet; die Tugend endlich, dieſe Wohlthäterin der geſamten bürgerlichen Geſellſchaft, und des ganzen menſchlichen Geſchlechts, macht alſo

auch das reelle und gegenwärtige Glück jedes Geſchöpfes insbeſondre aus. Der Menſch kann alſo nur durch die Tugend glücklich, und nur in Ermangelung derſelben unglücklich ſeyn. Die Tugend iſt alſo ein Gut, das Laſter iſt ein Uebel der bürgerlichen Geſellſchaft und jedes Mitgliedes, aus welchem dieſelbe beſteht.

Unter dem Titel Code de la Nature exiſtirt noch ein anderer intereſſanter Aufſatz von Diderot, worin er kurz ein Syſtem der Politik nach ſeinen Principien entwickelt, wie er es in einem Lehrgedichte unter dem Titel Baſiliade, und zwar in Form einer Epopoe, darſtellen wollte. Aber wie kann ſich möglicherweiſe, wird man fragen, ein ſolcher Stoff zu einer Epopoe eignen? Diderot hat dieſe Frage bey den Meiſten ſeiner Leſer im Voraus geahndet, und ſie daher auch vorläufig zu beantworten geſucht. Der Held der didaktiſchen Epopoe iſt der Menſch ſelbſt gebildet durch die Lehren der Natur, und mittelſt dieſer Bildung die Fundamente aller der Vorurtheile zerſtörend, die ihn gegen die Stimme jener liebenswürdigen Geſetzgeberin taub macht. Durch den Schiffbruch der ſchwimmenden Inſeln (Naufrage des isles flottantes) bezeichnet er allegoriſch das Schickſal der meiſten Irrthümer, Thorheiten und Frivolitäten, welche die Vernunft verdunkeln und verwirren.

Diderot wirft hier das Problem auf: Wie findet man eine Situation des Menſchen, in welcher es ihm beynahe unmöglich wird, verderbt, oder böſe zu werden, oder die wenigſtens unter allen ungünſtigen Situationen für die Moralität noch die günſtigſte iſt?

iſt? Die ältern Geſetzgeber und Politiker, da ſie die Löſung dieſes Problems verfehlten, haben auch die erſte und einzige Urſache aller Uebel überſehen, welche die Menſchheit drücken, ſo wie auch das einzige evidente Medium, wodurch ſie ihren Irrthum hätten erkennen können. Die neuern Politiker nach ihnen haben ſich noch weiter von der urſprünglichen Wahrheit entfernt, um den wirklichen Urſprung, die Natur und Verkettung der Laſter einzuſehen und die Untauglichkeit der Mittel, welche die gemeine Moral dagegen anräth. Sie hätten ſehr leicht mit Hülfe dieſer Einſicht die Schulmoral decomponiren, das Falſche ihrer Hypotheſen, die Unwirkſamkeit ihrer Vorſchriften, die Contrarietäten in ihren Maximen, die Unverträglichkeit der Mittel mit dem Zwecke, kurz die einzelnen Mängel jedes Theils dieſes monſtröſen Ganzen darthun können. Eine ſolche Analyſe, wie die der mathematiſchen Aequationen, indem ſie das Falſche, das Zweifelhafte, beſeitigte und verſchwinden machte, hätte endlich das Unbekante hervorgehen laſſen, eine Moral, die der deutlichſten Demonſtration wahrhaft fähig geweſen wäre.

Bey Befolgung dieſer Methode glaubte Diderot entdeckt zu haben, daß die Weiſen aller Zeit, um eine Verſchlimmerung der Menſchen zu heilen, die ſie unſchicklich für ein fatales Erbtheil der Menſchheit hielten, ſich einbildeten, die Schwäche der Menſchen ſey da zu ſuchen, wo ſie nicht exiſtirte, und daß ſie dieſen Wahn, dem Gifte gleich, zur Arzney gegen das Uebel brauchten, deſſen Urſache es ſeyn ſollte. Keiner jener Philoſophen iſt auf den Verdacht gerathen, daß jene Urſache des Verderbniſſes der Menſchen gerade eine ihrer erſten Belehrungen war. Vielmehr

nah=

nahmen ſie an, daß bevor der Menſch das Licht erblickte, er ſchon in ſeiner Bruſt den traurigen Samen des Verderbniſſes trug, das ihn ſein Glück auf Koſten ſeiner Gattung, und des ganzen Univerſum's, wenn es möglich wäre, ſuchen läßt.

Aus der Selbſtliebe machen die Moraliſten z. B. eine Hydra von Laſtern mit hundert Köpfen, und in der That iſt ſie es auch durch ihre eigenen Vorſchriften geworden. Was iſt jedoch dieſe Selbſtliebe in der Ordnung der Natur? Ein beſtändiges Streben, ſeyn Daſeyn zu erhalten, durch die leichten und unſchuldigen Mittel, welche die Vorſehung uns in die Gewalt gab, und zu welchen eine ſehr kleine Zahl von Bedürfniſſen uns rieth unſere Zuflucht zu nehmen. Aber ſeitdem die Moraliſten jene Mittel mit einer Menge faſt unüberſteiglicher Schwierigkeiten umgeben haben, ſelbſt mit drohenden Gefahren, und dadurch der Natur gleichſam den Krieg ankündigten; hatte man hier Urſache darüber zu erſtaunen, wie eine friedliche Neigung wüthend, der furchtbarſten Ausſchweifungen fähig werden, und die Nothwendigkeit erzeugen konte, mehrere tauſend Jahre mit eben ſo viel Arbeit als geringem Erfolge danach zu ſtreben, daß man das Uebermaaß jener Neigung minderte, und ihre Verirrungen verbeſſerte? War es zu verwundern, daß jene unſchuldige Selbſtliebe ſich in alle Laſter verwandelte, gegen welche die Moraliſten itzt vergeblich declamiren, oder daß ſie die Maſke erkünſtelter Tugenden annahm, die ihr die Moraliſten entgegenſetzen wollten?

Der traurigen Moral der Philoſophen alſo iſt es im eigentlichen Verſtande zuzuſchreiben, daß die gemeine Erziehung von der früheſten Kindheit an einen

Aufruhr im Herzen der Menſchen erregt, deſſen man fälſchlich die Natur beſchuldigt. Der erſte Gebrauch, den ein Vater von den Regeln der gewöhnlichen Schulmoral macht, um ſeine Kinder zu bilden, bewirkt zugleich die fatale Epoche, wo in den Kindern der Geiſt der Ungelehrigkeit, des Widerſtandes, heftiger Leidenſchaft erwacht. Iſt dieſer Widerſtand eine Schuld der Natur? Gewiß nicht. Es iſt nichts weiter, als eine legitime Vertheidigung ihrer Rechte. Wenn ein einfältiger Wilde als Vater in den Mitteln irrte, zur Polizirung ſeiner Familie und zur Erhaltung des Friedens in derſelben; wenn die Einrichtung, die er für dieſen Zweck traf, fehlerhaft war; ſo waren die hieraus folgenden Inconvenienzen anfangs nicht von Belange. Aber die Reformatoren des Menſchengeſchlechts, die von dieſen Inconvenienzen der Mängel jener Polizey hätten unterrichtet ſeyn, die Urſachen davon hätten bemerken, die Wirkungen, die gefährlichen Folgen derſelben hätten einſehen ſollen, ſind nicht zu entſchuldigen, daß ſie die Irrthümer roher Vorzeit adoptirten, ihren Fortſchritt begünſtigten, und ſie nebſt den Nationen vervielfältigten, deren Statsverfaſſung ſie als Regeln vorgeſchrieben wurden.

Diderot ſchildert nun weiter den Zuſtand des Menſchen, da er erſt aus der Hand der Natur hervorgieng, und was dieſe that, um ihn zur Geſelligkeit vorzubereiten. Der Menſch hat nach ihm weder Ideen, noch Neigungen, die angebohren wären. Der erſte Augenblick ſeines Lebens drückt die entſchiedenſte Gleichgültigkeit (indifference) aus, ſelbſt in Anſehung ſeiner eigenen Exiſtenz. Ein blindes Gefühl, das völlig thieriſch iſt, läßt ihn zuerſt aus

die

dieſer Indifferenz herausgehen. Ohne ſich weiter über das Detail der erſten Objecte zu verbreiten, die den Menſchen der thieriſchen Schläfrigkeit entziehen, noch über die Art, wie dieſes geſchieht, braucht man nur zu bemerken, daß die Bedürfniſſe des Menſchen ihn nach und nach aufwecken, ihn auf ſeine Erhaltung aufmerkſam machen, und daß die erſten Objecte ſeiner Aufmerkſamkeit ihm auch die erſten Ideen gewähren. Weislich hat die Natur unſere Bedürfniſſe dem allmähligen Anwachſe unſerer Kräfte gemäß eingerichtet. Hernach, indem ſie die Zahl unſerer Bedürfniſſe für den übrigen Theil des Lebens fixirte, hat ſie es auch ſo angeordnet, daß ſie immer um etwas die Grenzen unſers Vermögens überſtiegen: eine Diſpoſition, zu welcher ſie ſehr gute Gründe hatte.

Fände der Menſch gar keine Hinderniſſe, um ſeinen Bedürfniſſen genug zu thun, ſo würde er jedesmal, nachdem er ſie befriedigt hätte, in ſeine erſte Indifferenz zurückfallen, und nur aus derſelben herausgehen, wenn das Gefühl dieſer von neuem erwachenden Bedürfniſſe ihn dazu anreizte. Bey der Leichtigkeit ſie zu befriedigen, gebräche es ihm an jedem Sporne, ſich über den Inſtinct des Thiers zu erheben, und er würde nicht geſelliger werden, als dieſes iſt.

Dies war jedoch keinesweges die Abſicht der höchſten Weisheit. Sie wollte aus der menſchlichen Gattung ein intelligentes Ganzes bilden, das ſich ſelbſt durch einen eben ſo einfachen als wunderbaren Mechanismus ordnete; ſeine Theile waren vorbereitet, und ſo zu reden behauen, um ſich zu dem ſchön-

ſten Enſemble zu vereinigen; einige geringe Hinderniſſe mußten ihrer Tendenz weniger widerſtreben, als ſie deſto ſtärker zur Vereinigung reizen. Einzeln ſchwach, delicat, empfindlich, mußten die Triebe, und die Unruhe, welche die momentane Abweſenheit der Objecte zu ihrer Befriedigung verurſachte, dieſe Art der moraliſchen Attraction vermehren.

Was mußte aber aus dieſer Tenſion jener Triebfedern entſpringen? Zwey bewundernswürdige Wirkungen: 1) eine wohlthätige Neigung für Alles, was unſere Schwäche erleichtert oder ihr abhilft; 2) Die Entwickelung der Vernunft, welche die Natur gleichſam der Schwäche zur Gefährtinn gab, um ſie zu unterſtützen. Aus dieſen beyden ergiebigen Quellen mußten nun weiter fließen der Verſtand und die Motive zur Geſelligkeit, eine Induſtrie, eine einmüthige Vorſicht, kurz alle Ideen und Kentniſſe, die unmittelbar oder mittelbar zur allgemeinen Glückſeligkeit in Relation ſtehen. Man kann daher mit Seneca ſagen: Quicquid nos meliores beatosque facturum eſt, natura in aperto aut in proximo poſuit.

Genau in dieſem Geſichtspuncte hat auch die Natur die Kräfte der geſamten Menſchheit nach verſchiedenen Proportionen unter alle Individuen der Gattung vertheilt; hingegen das Eigenthum des hervorbringenden Feldes ihrer Geſchenke hat ſie ungetheilt gelaſſen, und Allen und Jedem komt der Gebrauch ihrer Gaben zu. Die Welt iſt eine für alle Gäſte hinreichend beſetzte Tafel, deren Gerichte bald für Alle beſtimt ſind, weil Alle Hunger haben, bald nur für Einige, weil die Uebrigen ſchon geſättigt ſind. Auf dieſe Weiſe iſt Niemand an und für ſich der un-

be-

beſchränkte Herr derſelben, und hat auch kein Recht, auf die Herrſchaft Anſpruch zu machen. Die Natur hatte alſo auf die Feſtigkeit dieſes Fundaments gegründet, was veränderlich und beweglich ſeyn mußte; ſie hatte Sorge getragen, die Bewegungen und Veränderungen zu regeln und zu combiniren.

Itzt laſſen ſich die Ordnung, die Gründe, und die Verbindung der vornehmſten Triebfedern dieſer wunderbaren Maſchine kurz und vollſtändig in folgender Ueberſicht darſtellen.

1) Untheilbare Einheit des Eigenthums der Erde, als Erbgutes der Menſchheit, und gemeinſchaftlicher Gebrauch ihrer Productionen.

2) Ueberfluß und Mannichfaltigkeit dieſer Productionen, die größer und ausgedehnter ſind, als unſere Bedürfniſſe, die wir aber doch nicht ohne Arbeit ſammeln und erndten können. Das ſind die Vorbereitungsmittel zu unſerer Erhaltung und die Stützen unſers Daſeyns.

Um aber die Menſchen zur Einmüthigkeit, zu einer allgemeinen Harmonie zu diſponiren, und um dem Conflicte der Anſprüche vorzubeugen, der in beſondern Fällen entſtehen könte, hat die Natur wiederum:

1) Die Menſchen durch die Gleichheit ihrer Empfindungen und Bedürfniſſe einſehen laſſen die Gleichheit ihres Zuſtandes und ihrer Rechte, und die Nothwendigkeit einer gemeinſchaftlichen Arbeit.

2) Durch die momentane Abwechslung dieſer Bedürfniſſe, vermöge deren ſie uns nicht alle, nicht auf gleiche Weiſe, und nicht zu derſelben Zeit reizen, lehrt uns die Natur, zuweilen von unſern Rechten

nachzulaſſen, um ſie andern einzuräumen, und bewegt uns, dies ohne Ueberwindung und gerne zu thun.

3) Manchmal komt ſie dem Widerſtreite, der Concurrenz der Triebe, des Geſchmacks und der Neigungen durch eine hinlängliche Zahl von Objecten zuvor, wodurch ſie einzeln befriedigt werden können; oder vielmehr ſie variirt dieſe Triebe und Neigungen, um zu verhindern, daß ſie nicht zu gleicher Zeit auf ein einziges Object fallen. Trahit ſua quemque voluptas.

4) Durch die Verſchiedenheit der Stärke, der Induſtrie, der nach den verſchiedenen Lebensaltern, oder der Bildung der Organe abgemeſſenen Talente, zeigt ſie dem Menſchen verſchiedene Beſtimmungen, zu denen ſie ihre Kräfte nützlich anwenden können.

5) Die Natur hat gewollt, daß die Mühe und Arbeit, für unſere Bedürfniſſe zu ſorgen, ſtets ein wenig ausgedehnter wären, als unſere Kräfte, wenn wir allein ſind; daß dieſes uns die Nothwendigkeit erkennen ließe, zur Hülfe Anderer unſre Zuflucht zu nehmen, und uns Wohlwollen gegen diejenigen einflößte, welche uns helfen. Daher unſere Abneigung gegen Einſamkeit und eine von Menſchen verlaſſene Oede, unſre Liebe für die Annehmlichkeiten und Vortheile einer mächtigen Vereinigung, einer bürgerlichen Geſellſchaft.

Endlich um unter den Menſchen eine Reciprocität der Hülfleiſtungen und der Dankbarkeit zu veranlaſſen und zu unterhalten, und ihnen die Momente bemerklich zu machen, die ihnen dieſe Pflichten vorſchreiben; iſt die Natur in das kleinſte Detail hineingegangen,

und läßt ſie eines um das andere, Ruhe oder Unruhe, Schwächung oder Vermehrung der Kräfte empfinden.

Alles iſt angeordnet, abgewogen, vorhergeſehen, in dem wunderbaren Automate der menſchlichen Geſellſchaft; ſeine Verkettung, ſeine Gegengewichte, ſeine Triebfedern, ſeine Effecte. Bemerkt man darin eine Contrarietät der Kräfte, ſo iſt es ein Schwanken ohne Erſchütterung, oder ein Gleichgewicht ohne gewaltſame Bewegung. Alles wird zu einem einzigen gemeinſchaftlichen Ziele hingezogen. Kurz dieſe Maſchine, obgleich aus intelligenten Theilen zuſammengeſeẓt, wirkt im Allgemeinen unabhängig von ihrer Vernunft in einzelnen beſondern Fällen. Den Deliberationen dieſes Führers iſt die Natur zuvorgekommen, und läßt ihn nur den Zuſchauer deſſen ſeyn, was das inſtinctartige Gefühl bewirkt. Mit Cicero kann man ſagen: Natura ingenuit, ſine doctrina, notitias parvas maximarum rerum, virtutem ipſam inchoavit.

Hiernach laſſen ſich nun auch die Principien beſtimmen, nach denen die Moral und Politik ihre Vorſchriften hätten einrichten müſſen. Die Kunſt mußte die Natur unterſtützen; ihre Wirkſamkeit mußte ſie nach der Wirkſamkeit dieſer abmeſſen; nach der Art, wie die Kräfte unter den Menſchen vertheilt ſind, mußte ſie die Pflichten und Rechte jedes Mitgliedes reguliren, und ihnen die Sphäre ihrer Thätigkeit anweiſen; hier war es, wo das Gleichgewicht hervorzubringen war, das cuique Suum. Nach den Proportionen der Theile des Ganzen, mußte die Wiſſenſchaft, die Herzen und Handlungen der Menſchen zu regieren, die wahren Mittel feſtſetzen, erhal-

halten und beſtärken, auf denen die Vereinigung der bürgerlichen Geſellſchaft beruht, und die Accorde wiederherſtellen, wenn ihnen etwas geſchadet, oder ſie unterbrochen hatte. Was man die Töne dieſer Harmonie nennen kann, nehmlich der Rang, die Würden, die Ehrenſtellen, alles mußte nach den Graden des Eifers, der Fähigkeit, der Nützlichkeit jedes Bürgers abgemeſſen werden; man konte alsdenn ohne Gefahr, um jede edelmüthige Anſtrengung aufzumuntern, die zum gemeinen Wohle abzweckte, die ſchmeichelhaften Ideen damit verbinden, womit die wahren Phantome, die frivolen Objecte des Neides ausſchmückt; dieſes Laſter, ſo ſchändlich es an ſich iſt, iſt doch auf nichts anders gerichtet, als was uns nützlich ſeyn kann; es exiſtirt ſelbſt nur da, und kann nur da exiſtiren, wo die Eitelkeit ſich den Namen und die Vorzüge des Verdienſtes angeeignet hat. Mit Einem Worte: Hätte man es zur Grundmaxime gemacht, daß die Menſchen nur in demſelben Maaße groß und achtungswerth ſeyn würden, als ſie beſſer wären; ſo würde nie etwas Anderes unter ihnen geherſcht haben, als der Wetteifer, ſich gegenſeitig glücklich zu machen; Müſſiggang und Unthätigkeit wären dann die einzigen Laſter, die einzigen Verbrechen, die einzige Schande geweſen; der Ehrgeiz hätte es nicht darauf angelegt, die Menſchen zu unterjochen und zu unterdrücken, ſondern ſie in der Induſtrie, Arbeitſamkeit und im Fleiße zu übertreffen; die Aeuſſerungen der Achtung, die Lobſprüche, die Ehrenbezeugungen, der Ruhm, hätten in den beſtändigen Gefühlen der Dankbarkeit und des Mitgenuſſes beſtanden, und wären nicht ſchaam- und furchtvolle Tribute für diejenigen geweſen, die ſie gewährten, oder eitle und hochmüthige Stützen deſſen, was

man

man Glück und Erhöhung nennt, für diejenigen, welche ſie fodern und empfangen.

Das einzige Laſter, ſagt Diderot, welches ich im Univerſum kenne, iſt der Geiz. Alle übrigen, welchen Namen man ihnen auch geben mag, ſind nur Töne und Grade von dieſem; es iſt der Proteus, der Mercur, die Baſis, das Vehikel aller übrigen Laſter. Man analyſire die Eitelkeit, den Hochmuth, den Ehrgeiz, die Betriegerey, die Heucheley, den Hang zu Verbrechen (le Sceleratisme); man decomponire eben ſo die meiſten unſerer ſophiſtiſchen Tugenden, und Alles wird ſich in das ſubtile und verderbliche Element, die Begierde zu haben, aufloͤſen. Selbſt im Schooße der Uneigennützigkeit wird man dieſe antreffen. Dieſe allgemeine Peſt aber, das Privatintereſſe, dieſes ſchleichende Fieber, dieſe Schwindſucht jeder bürgerlichen Geſellſchaft, hätte ſie jemals da einwurzeln können, wo ſie nicht bloß gar keine Nahrung, ſondern auch nicht einmal das geringſte gefährliche Ferment gefunden hätte? Man kann alſo die Evidenz des Satzes nicht verkennen, daß da, wo gar kein Eigenthum exiſtiren würde, auch keine ſeiner gefährlichen Folgen exiſtiren kann.

Diderot giebt nun eine Idee von der natürlichen Rechtſchaffenheit, und wie man den verderblichen Folgen derſelben vorbauen könne. Die natürliche Rechtſchaffenheit iſt in der allgemeinen Ordnung des Univerſums das Reſultat einer unendlich weiſen Einrichtung, in welcher kein Weſen ohne eine zufällige Urſache der Bewegung oder der Exiſtenz eines andern ſchädlich ſeyn kann. Sie würde auch beym

Men-

Menſchen geblieben ſeyn, was ſie war; eine unüberwindliche Abneigung gegen jede unnatürliche Handlung, ein Geſetz, durch das Gefühl dictirt, durch den Verſtand und das Herz gebilligt und geliebt. Weit davon entfernt, beſtändig Hinderniſſen zu begegnen, welche den ruhigen Zuſtand des vernünftigen Weſens ſchwächen oder zerſtören, hätte der Menſch frey von der Furcht vor der Dürftigkeit nur einen einzigen Gegenſtand ſeiner Hoffnungen, nur ein einziges Motiv ſeiner Handlungen, das Gemeinwohl, gehabt, weil ſein Privatwohl von dieſem eine unfehlbare Folge geweſen ſeyn würde. Wer ſieht nicht ein, daß dieſe Moral nicht bloß der klarſten Demonſtration fähig geweſen wäre, ſondern auch der einfachſten und jedem Menſchen verſtändlichſten? Wer mag zweifeln, daß die Erziehung, indem ſie ihre Vorſchriften von dieſer Moral entlehnte, ſehr fühlbaren und allgemein intereſſanten Wahrheiten, wenigſtens eben ſo viel Gewalt und Credit über alle Herzen gegeben hätte, als die gewöhnliche Erziehung tauſend lächerlichen Vorurtheilen Gewalt und Herrſchaft giebt? Die Erziehung nach Diderot's Theorie, indem ſie jeder fehlerhaften Gewohnheit zuvorkam, würde, wie ihr Urheber ſich mit ſchwärmeriſcher eitler Gutmüthigkeit ſchmeichelte, die Menſchen unwiſſend gelaſſen haben, daß ſie böſe werden könten.

Selbſt aus den Einwürfen, welche die Moraliſten gegen ſeine Behauptung vorbringen oder vorbringen könten, zieht Diderot einen Beweis, wie wirkſam die Erziehung nach ſeinen Principien geordnet ſeyn würde. Man könte ihm nehmlich entgegenſetzen: Eingeräumt, daß die Politik und Moral bisher ſich ſchlecht darauf verſtanden haben, den politi-

ſchen

ſchen und moraliſchen Uebeln der Menſchheit abzuhelfen; würde deshalb die Behauptung minder wahr ſeyn, daß ihre Ohnmacht weniger aus ihren eigenen Fonds herrührt, als aus dem böſen Willen der Menſchen, die mit fehlerhaften Neigungen gebohren werden, welche ſich nur durch Gewalt unterdrücken laſſen. Denke man ſich z. B. zwey Kinder; kaum fangen ſie an, die Gegenſtände zu unterſcheiden, ſo bemerkt man bereits bey ihnen einen Geiſt des Streits, des Diſputirens, der Widerſpenſtigkeit, der Ungeduld, der Hartnäckigkeit. Das eine, ob es gleich bekommen hat, was es durch ſein Schreyen begehrte, will gleich wohl auch noch das haben, was man etwa in ſeiner Gegenwart dem andern Kinde gab. Zuweilen ſieht man ſogar dieſe ſchwachen Automate ſich über ein erbärmliches Vergnügen mit Hitze und Erbitterung zanken. Ein trauriger Vorbote ihrer künftigen Leidenſchaftlichkeit, ihrer künftigen Zwietracht.

Diderot antwortet, daß die Kinder, da ſie alsdenn noch nur mit einem Inſtincte verſehen ſind, der nicht viel raffinirter iſt, als der Inſtinct gewiſſer Thiere, die man zähmt, auch nur, wie dieſe Thiere, momentane Anwandlungen von Zorn haben, vorübergehende Anläſſe zur Uneinigkeit, die durch ein ſchnelles und lebhaftes Gefühl irgend eines Bedürfniſſes oder einer Unruhe erzeugt werden, und welche ſie manchmal in Anſehung des Beſitzes einer und derſelben Sache in Concurrenz bringen. Aber dieſe Arten von Streitigkeiten, von kurz dauernden Zänkereyen, welche unter Thieren derſelben Gattung entſtehen, haben für ſie im Allgemeinen ſo wenig Folgen, daß, wenn der Menſch gleich dieſen Thieren auf eine kleine Zahl von Fähigkeiten beſchränkt bliebe, ſo wür-

de er ſo wenig wie dieſe weder Haß, noch Eiferſucht, noch irgend eine habituelle Leidenſchaft haben, noch einen determinirten eigenſinnigen Willen, der ihn zu brutalen Handlungen verleiten könte. Er würde auf dieſe Weiſe nicht mehr der Geſetze und der Moral bedürfen, als das Thier; er würde gegen ſeines Gleichen moraliſch nicht bösartiger und verderbter ſeyn, als dieſes.

Aber wie müßte denn nach Diderot's Meynung die Erziehung beſchaffen ſeyn, um jedem Laſter zuvorzukommen? Da bey dem Menſchen die Entwickelung der Vernunft auf das blinde Gefühl folgt; ſo iſt er von der Natur auch dazu gemacht, das ſanfteſte und leitbarſte unter allen Thieren zu ſeyn, und er würde es in der That geworden ſeyn, wenn anfangs jenes ſtupide Gefühl nur mechaniſch benutzt worden wäre, um ihn mit friedlichen Neigungen und Gewohnheiten zu familiariſiren; die Vernunft hätte hernach dieſes angefangene Werk vervollkomnert; ſie war nicht beſtimt, was auch die Philoſophen hiergegen ſagen mögen, um wüthende Leidenſchaften in uns zu bekämpfen, oder um Unordnungen zuvorzukommen, die nie exiſtirt haben würden; wenn der Menſch durch eine den Principien Diderot's entſprechende Erziehung gehörig vorbereitet, und gleichſam gezähmt worden wäre. Er hätte dann von den Fähigkeiten ſeines Geiſtes nur Gebrauch zu machen nöthig gehabt, um die Vortheile einer weiſe eingerichteten Geſellſchaft zu erkennen und zu genießen. Von ſeinen frühſten Jahren an gewöhnt, ſich nach den Geſetzen zu richten, hätte er nie darauf gedacht, ihnen zu widerſtreben. Keine Furcht vor Mangel an Hülfe, an nothwendigen oder nützlichen Dingen, hätte in ihm übermä-

ßige Triebe erzeugt. Jede Idee von Eigenthum wäre durch die Väter weislich entfernt worden; jeder Rivalität im Gebrauche der allen Menſchen gemeinſamen Güter wäre man zuvorgekommen, oder ſie wäre verbannt. Wie würde es unter ſolchen Umſtänden möglich geweſen ſeyn, daß der Menſch nur darauf gedacht hätte, mit Gewalt oder Liſt zu rauben, was ihm kein Menſch jemals ſtreitig gemacht haben würde.

Diderot giebt übrigens zu, daß ungeachtet aller weiſen Vorſichtsmaaßregeln, die nach ſeinem Erziehungsſyſteme beobachtet ſeyn möchten, doch unter den Menſchen immer Gelegenheiten zum Zwiſte und Diſpute exiſtirt haben würden; aber dieſe kleinen Unregelmäßigkeiten würden auch eben ſo vorübergehend geweſen ſeyn, wie die Urſachen und Umſtände, welche ſie hervorgebracht hätten. Da die allgemeine und permanente Urſache jeder Zwietracht gar nicht exiſtirte, und das menſchliche Herz ſich nicht mehr langen und heftigen Erſchütterungen ausgeſetzt fand, noch auch von grauſamen Verlegenheiten beunruhigt wurde; ſo iſt evident, daß es gar keine laſterhafte Gewohnheiten zu ſeinem Verderbniſſe annehmen konte. Auſſerdem würden auch die friedlichen Vorurtheile ſeiner Erziehung die Vernunft ſtets unterſtüzt haben, die noch dazu nicht durch eine unendliche Menge falſcher Ideen verdunkelt worden ſeyn würde.

Da hingegen bey dem gegenwärtigen Zuſtande der Menſchheit ſich durchaus keine wirkſame Mittel entdecken laſſen, um jeder Unruhe und Verwirrung in einer bürgerlichen Geſellſchaft zuvorzukommen: was für traurige Wirkungen müſſen nicht aus den Regeln, Beyſpielen, Vorurtheilen, die vom Vater

auf den Sohn durch eine Erziehung fortgepflanzt werden, welche zufolge einer Moral voll enormer Irrthümer, die man doch für ewige Wahrheiten hält, den Menſchen von ſeiner Kindheit an wild macht, und ſeine aufkeimende Vernunft nur zu niederſchlagenden Betrachtungen führt. Iſt es zu verwundern, wenn dieſe Vernunft eines der gefährlichſten Werkzeuge der Bösartigkeit wird? Von hier an müſſen alle Verirrungen der Menſchen datirt werden.

In der That wozu bereitet wohl die gewöhnliche Erziehung ſowohl den Verſtand, als das Herz? — Zu nichts anderm, als ſich unter das Joch einer künſtlichen Moral zu beugen, die der Natur den Rücken kehrt, und ſtets mit ſich ſelbſt im Widerſtreite begriffen iſt; da durch ihre eigenen Rathſchläge die Dinge unglücklicherweiſe ſo geordnet oder vielmehr umgekehrt werden, daß bey zahlloſen Veranlaſſungen heftige und tobende Leidenſchaften entſtehen müſſen, ſelbſt aus den Mitteln, welche die Moral anzeigt, um ſie zu beſtreiten und zu dämpfen.

Diderot erklärt ſeine Theorie für einen Schatz der wichtigſten und koſtbarſten Wahrheiten, der aber ſeit ſechs bis ſieben Jahrtauſenden, d. i. ſeit der Zeit, daß ein großer Theil des Menſchengeſchlechts unter Geſetzen gelebt hat, immer durch diejenigen widerſprochen worden iſt, welche ſich angemaaßt haben, ihm Geſetze vorzuſchreiben. Dieſe angeblichen Weiſen, welche unſere Imbecillität bewundert, indem ſie den Menſchen die Hälfte der Güter der Natur raubten, haben ihre weiſe Einrichtung aufgehoben, und allen Verbrechen Thüre und Thor geöffnet.

Dieſe Führer, gerade ſo blind, wie diejenigen, welche ſie führen wollten, haben alle Motive gegenſeitiger Zuneigung und Wohlwollens erſtickt, die nothwendig das Vereinigungsband der Kräfte der Menſchen hätten ausmachen müſſen. Sie haben alle einmüthige Vorſicht, alle Mittheilung der Hülfe, in ängſtliche Sorgen verwandelt, die unter den einzelnen Gliedern dieſes großen Körpers vertheilt ſind. Sie haben durch tauſend entgegengeſetzte verworrene Agitationen dieſer uneinigen Glieder das Feuer einer brennenden Begierde angezündet. Sie haben den Hunger und die Gefräßigkeit eines unerſättlichen Geizes erweckt. Ihre thörichten Conſtitutionen haben den Menſchen der Gefahr ausgeſetzt, an Allem Mangel zu leiden. Wie begreiflich iſt es alſo, daß um ſich dieſer Gefahr zu erwehren, die Leidenſchaften ſich bis zur Wuth entzündeten? Konten die Moraliſten ſich klüger benehmen, wenn ſie es dahin bringen wollten, daß der Menſch ſeines Gleichen fraß? Welche neue Anſtrengungen machte es nun ihnen nothwendig, wenn ſie den Gefahren ausweichen wollten, die unvermeidlich aus ihren Verirrungen entſpringen mußten!

Troz allen Regeln und Maximen hat man immer den unaufhörlichen Durchbruch eines Dammes verſtopfen müſſen, der dem friedlichen Laufe eines Baches entgegengeſezt, welcher eben durch dieſes Hinderniß ſeines Laufes anſchwoll, und durch ſeine Ueberſchwemmung zu einem ſtürmiſchen Meere wurde. Als ungeſchickte Maſchiniſten haben ſie die Bande zerriſſen, die Triebfedern zerbrochen, deren Auflöſung die Auflöſung aller Bande und Triebfedern der menſchlichen Geſellſchaft nach ſich zog. Und nun

 wollen

wollen ſie den Ruin der Menſchen durch einen erkün=ſtelten zwangvollen Verband, durch zufällig bald hier bald dort angebrachte Gegengewichte aufhal=ten. Was iſt aber der Erfolg ihrer Bemühungen? — Voluminöſe Abhandlungen über die Moral und Po=litik, quorum tituli remedia habent, pixides venena. Viele von dieſen Werken könte man folgendermaßen betiteln: Die Kunſt, die Menſchen unter den ſcheinbarſten Vorwänden böſe und ver=kehrt zu machen, ſelbſt mit Hülfe der ſchönſten Vorſchriften der Frömmigkeit und Tugend. Ein Titel von andern könte ſeyn: Mit=tel, die Menſchen zu poliziren durch Ver=ordnungen und Geſetze, wodurch ſie am erſten wild und barbariſch werden.

Diderot's Theorie der Moral und Politik läuft im Ganzen darauf hinaus, den Menſchen wie=derum ſeinem natürlichen Zuſtande zu nähern, in welchem die wohlwollenden Neigungen, unterſtützt durch die in reiferm Alter ſich entwickelnde Vernunft, die Tugend begründen, und dem Laſter entgegenwir=ken. Hier hat er ſich aber gänzlich in der Natur des Menſchen geirrt. Würde dieſer gleich vollendet an Sinnen und Vernunft geſchaffen, ſo daß beyde in gegenſeitiger Harmonie und verhältnißmäßiger Ener=gie rege und wirkſam in ihm würden; erzeugten nicht die in der geſellſchaftlichen Verbindung entſpringenden Bedürfniſſe, und die Nothwendigkeit, ihnen abzu=helfen, der Natur ihrer Gegenſtände und der geſell=ſchaftlichen Verhältniſſe ſelbſt nach, mehr die eigen=ſüchtigen Triebe und Neigungen, als die wohlwollen=den; und würden jene bey dem Uebergewichte der Sinnlichkeit über die Vernunft in den frühern Jah=

ren des Menſchen nicht weit mächtiger, als dieſe, ſo ließe ſich von der Diderotſchen Moral und Politik eher die Wirkung erwarten, die ihr Erfinder ſich und dem Publicum davon verſprach. Allein das Gegentheil wird durch die Erfahrung aller Zeiten und bey allen Völkern bewährt. Selbſt die wildeſten Völker, die am weiteſten von der Cultur entfernt, und deren Bedürfniſſe noch die einfachſten ſind, denen man alſo auch die größte Einfachheit der Triebe und Neigungen, die größte Herſchaft der wohlwollenden Neigungen über die eigenſüchtigen zutrauen ſollte, zeigen und äußern in ihren Handlungen eben die egoiſtiſche Denkart, die bey den cultivirteſten Nationen Princip geworden iſt. Ueberhaupt iſt nur durch Geſetze der Vernunft auf die Triebe und Neigungen zu wirken, und dieſe Geſetze müſſen ihrem Grunde nach durch die Vernunft ſelbſt, und ihrer Anwendung nach durch die Erfahrung beſtimt werden. Wie ſie zu beſtimmen ſind, darüber mögen die Philoſophen ſtreiten. Eine falſche einſeitige Vernunft-Moral kann die Handlungen eines Menſchen verderben. Aber dadurch, daß man ihn den natürlichen Neigungen Preis giebt, wird er auch weder tugendhaft, noch glücklich werden.

Ende der erſten Hälfte des ſechſten Bandes.

Bey dem Verleger dieſes ſind unter andern folgende Bücher erſchienen:

J. Beckmann Vorrath kleiner Anmerkungen über mancherlei gelehrte Gegenſtände. Erſtes und Zweytes Stück. 8. 1795. 1803. 1 rthlr. 4 ggr.

C. Brandes Ueber den gegenwärtigen Zuſtand der Univerſität Göttingen. 8. 1802. 1 rthlr. 8 ggr.

J. G. Buhle Ueber den Urſprung und die vornehmſten Schickſale der Orden der Roſenkr. und Freym. 8. 1 rthl. 8 ggr.

J. G. Eichhorn Weltgeſchichte. Erſter Theil und Zweyten Theils Erſter und Zweyter Band. Zweyte verbeſſerte Ausgabe. gr. 8. 1804. 6 rthlr. 8 ggr.

A. H. L. Heeren kleine hiſtoriſche Schriften. Erſter Theil. 8. 1803. 1 rthlr. 4 ggr.

J. F. Herbart Peſtalozzi's Idee eines ABC der Anſchauung als ein Cyklus von Vorübungen zum Auffaſſen der Geſtalten wiſſenſchaftlich ausgeführt. Zweyte, durch eine allgemein-pädagogiſche Abhandl. vermehrte, Ausgabe. 8. 1804. 18 ggr.

C. Meiners Ueber die Verfaſſung und Verwaltung deutſcher Univerſitäten. Zwey Bände. gr. 8. 1801. 1802. 3 rthlr.

Deſſen Geſchichte der Entſtehung und Entwickelung der hohen Schulen unſers Erdtheils. Erſter bis Dritter Band. gr. 8. 1802-1804. 5 rthlr.

Deſſen Beſchreibung einer Reiſe nach Stuttgart und Strasburg im Herbſte 1801. nebſt einer kurzen Geſchichte der Stadt Strasb. währ. d. Schreckenszeit. 8. 1803. 1 rthlr. 20 ggr.

A. W. Rehberg Ueber den deutſchen Adel. 8. 1803. 20 ggr.

G. R. Treviranus Biologie, oder Philoſophie der lebenden Natur für Naturforſcher und Aerzte. Erſter und Zweyter Band. gr. 8. 1802. 1803. 4 rthlr.

Geſchichte

der

neuern Philoſophie

ſeit der Epoche der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften.

Von

Johann Gottlieb Buhle,
Ruſſiſch-Kayſerlichem Hofrathe und Profeſſor zu Moſkwa.

Sechsten Bandes Zweyte Hälfte.

Göttingen,
bey Johann Friedrich Röwer.
1805.

Vorbericht
des Herausgebers.

Mit dieſem Bande endigt das gegenwärtige Werk, welches der Verfaſſer, noch vor ſeinem Abgange nach Moſkau, vollendet im Manuſcript hinterließ. Dem urſprünglichen Plan gemäß, iſt es bis auf die neueſten Zeiten heruntergeführt; und eben dadurch die umfaſſendſte und vollſtändigſte Geſchichte der Philoſophie geworden, welche wir bisher beſitzen.

Die Brauchbarkeit des ganzen Werks hieng vorzüglich noch von einem zweckmäßigen Regiſter ab. Die Verfertigung deſſelben wur-

de von einem unſrer hoffnungsvollſten gelehrten Mitbürger, Herrn E. F. Wenzel aus der Lauſitz, Mitgliede des philologiſchen Seminariums, übernommen; und die Einrichtung ſo getroffen, daß ſowohl ein vollſtändiges Nahmen- als Sachregiſter geliefert wird. Hoffentlich iſt dadurch den Wünſchen der Leſer ein völliges Genüge geleiſtet.

Göttingen, den 30. April, 1805.

Inhalt
des fünften Bandes.

Erſte Abtheilung.

Viertes Hauptſtück. Geſchichte der neuern Philoſophie während des achtzehnten Jahrhunderts bis auf Kant.

Achter Abſchnitt. Geſchichte und Philoſophie des A. G. Baumgarten, G. F. Meier, C. A. Cruſius und J. G. Darjes. S. 1–42.

Neunter Abſchnitt. Geſchichte und Philoſophie des J. P. de Crouſaz und F. C. C. von Creuz. S. 42–84.

Zehnter Abſchnitt. Geſchichte der Philoſophie in England während des achtzehnten Jahrhunderts. George Berkeley. S. 84–193.

Eilfter Abſchnitt. Geſchichte der Philoſophie in England während des achtzehnten Jahrhunderts. David Hume. S. 193–246.

Zwölfter Abſchnitt. Geſchichte der Philoſophie in England. Thomas Reid, James Beattie und James Oswald. S. 247–269.

Dreyzehnter Abſchnitt. Geſchichte der Philoſophie in England. David Hartley und Eduard Search. S. 270-289.

Vierzehnter Abſchnitt. Geſchichte der Philoſophie in England. Anton von Shaftesbury, B. Mandeville, u. a. S. 289-305.

Funfzehnter Abſchnitt. Geſchichte der Philoſophie in England. Francis Hutcheſon. S. 305-321.

Sechszehnter Abſchnitt. Geſchichte der Philoſophie in England. Verſchiedene Moralſyſteme. S. 321-366.

Zweyte Abtheilung.

Siebzehnter Abſchnitt. Geſchichte des Streits über Materialismus und Determinismus in England. S. 369-481.

Achtzehnter Abſchnitt. Geſchichte der Theorie der Statswirthſchaft in England. S. 481-768.

Inhalt
des ſechſten Bandes.

Erſte Abtheilung.

Viertes Hauptſtück. Geſchichte der neuern Philoſophie während des achtzehnten Jahrhunderts bis auf Kant.

Achtzehnter Abſchnitt. Geſchichte der Theorie der Statswirthſchaft in England. Fortſetzung. S. 3 – 50.

Neunzehnter Abſchnitt. Geſchichte der neuern Philoſophie in Frankreich während des achtzehnten Jahrhunderts. S. 50 – 311.

Zwanzigſter Abſchnitt. Geſchichte der neuern Philoſophie in Frankreich während des achtzehnten Jahrhunderts. Fortſetzung. S. 311 – 499.

Zweyte Abtheilung.

Ein und zwanzigſter Abſchnitt. Geſchichte der Philoſophie in Deutſchland von der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts bis auf Kant. S. 503-574.

Fünftes und letztes Hauptſtück. Geſchichte der kritiſchen Philoſophie bis auf die neueſte Zeit.

Erſter Abſchnitt. Hiſtoriſche Darſtellung des Kantiſchen Syſtems. S. 575-731.

Zweyter Abſchnitt. Von den nächſten Folgen der Kantiſchen Philoſophie in Deutſchland. S. 732-742.

Dritter Abſchnitt. Hiſtoriſche Ueberſicht der Wiſſenſchaftslehre von J. G. Fichte. S. 742-772.

Regiſter über alle ſechs Bände.

Geſchich-

Geſchichte

der

neuern Philoſophie

ſeit der

Epoche der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften.

Sechster Band.

Zweyte Abtheilung.

Geſchichte
der
neuern Philoſophie
ſeit der
Epoche der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften.

Viertes Hauptſtück.
Geſchichte der neuern Philoſophie während des achtzehnten Jahrhunderts bis auf Kant.

Ein und zwanzigſter Abſchnitt.
Geſchichte der Philoſophie in Deutſchland von der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts bis auf Kant.

Um die Mitte des jüngſt verfloſſenen Jahrhunderts fiengen die deutſchen Gelehrten an, mit den Sprachen, und vornehmlich mit der ſchönen und der philoſophiſchen Literatur der Franzoſen und Engländer vertrauter zu werden. Dieſe vertrautere Bekantſchaft erweckte nicht nur ihre Aufmerkſamkeit auf die Mängel und Unvollkommenheiten der deutſchen Sprache und des deutſchen Nationalgeſchmacks in den ſchönen Wiſſenſchaften und Künſten; ſie erzeugte nicht nur den lebhafteſten Eifer, beyde auszubilden, zu

verfeinern, und mit den Ausländern in allen Arten ſchöner Darſtellung einen Wettſtreit einzugehen; ſondern ſie verleidete auch den beſſern Köpfen die bisher gangbare Leibniz = Wolfiſche Schulphiloſophie und Schulmethode. Die ſtrenge ſyſtematiſche Form, welche jene angenommen hatte, ſchien dem freyen Fluge des philoſophiſchen Genies zu drückende Feſſeln anzulegen. Auch in manchen philoſophiſchen Werken der Ausländer herſchten Gründlichkeit und ſyſtematiſcher Geiſt; aber beyde verriethen keine Steifheit und keinen Zwang; es drückte ſich vielmehr in ihnen eine natürliche Ordnung aus mit Leichtigkeit und Eleganz der Darſtellung verbunden. Selbſt die Lehrbücher der ausländiſchen Philoſophen ließen ſich ungleich angenehmer leſen, als irgend eines von den damaligen deutſchen Philoſophen. Waren alſo auch in ihren frühern Jahren gute Köpfe nach der gewöhnlichen Lehrmanier in den Grundſätzen der gangbaren Philoſophie unterrichtet worden; ſo wurden ſie um ſo mehr von den Reizen der ausländiſchen philoſophiſchen Muſe angezogen, und der Umgang mit dieſer flößte ihnen deſto ſtärkern Widerwillen gegen jene ein.

Die Spötterenen der am Hofe Friedrich's des Großen ſich aufhaltenden Franzöſiſchen Gelehrten über die Pedanterey der Deutſchen blieben auch nicht ohne Wirkung. Die Philoſophie des Lebens, faßlich und anwendbar für alle Stände, welche die Ausländer, beſonders die Engländer, in ihren Wochenſchriften mit ſo glücklichem Erfolge cultivirt hatten, war von den deutſchen Lehrern der Philoſophie faſt ganz vernachläſſigt worden. Es war natürlich, daß das Studium dieſer durch den Einfluß, welchen es auf Verſtand und Herz hatte, und wodurch es unmittel-

mittelbar ſeine Nützlichkeit bewährte, nach und nach eine gänzliche Verachtung aller Schulmetaphyſik, wie ſie in den deutſchen Compendien, und von den Kathedern vorgetragen wurde, hervorbrachte. So wird es ſehr begreiflich, wie bey vielen Deutſchen, beſonders aus den höhern und gebildetern Ständen, eine ſolche Vorliebe für die Franzöſiſche Sprache und Literatur, und eine ſolche Verachtung der deutſchen Gelehrſamkeit entſtehen konte. Man verſetze ſich einmal lebhaft in die Stimmung eines deutſchen Mannes, der in Paris die feinſte Converſation genoſſen hatte, mit der ſo ausgebildeten Franzöſiſchen Sprache vertraut geworden war, die Werke der beſten Franzöſiſchen Schriftſteller ſtudirt hatte, und der nun einen Blick auf den damaligen Zuſtand der Sprache und Literatur ſeines Vaterlandes warf. Welch' ein Contraſt! In Deutſchland fand er faſt nichts als ſchwerfällige gelehrte Wiſſenſchaft, ſteiſe ſyſtematiſche Form, eine barbariſche, ungelenkſame, weitſchweifige Sprache und Schreibart. Er fand in den Schriften der Deutſchen nichts, was das Gefühl reizte und intereſſirte, nichts, was die Phantaſie beſchäfftigte und vergnügte, keine Urbanität des Witzes, keine Naivetät, Jovialität, und Schalkhaftigkeit der Laune, keine Leichtigkeit, Anmuth, Eleganz und Kunſt der Darſtellung und des Ausdrucks. Alles dies, was er in der deutſchen Literatur vermißte, fand er hingegen in der franzöſiſchen, wie ſie damals war, vereinigt. Es war alſo natürlich, daß er ſich dieſer mit Enthuſiasmus überließ, von der vaterländiſchen Literatur weiter keine Notiz nahm, und dieſe den Univerſitäts- und Schulgelehrten ſeiner Nation anheimſtellte, trotz alles Geſchreys, was ſie gegen die Verachtung der von ihnen als ſo gründlich geprieſenen

deutſchen Gelehrſamkeit und die Ueberſchätzung der Ausländer erhoben.

Aus eben dieſem Grunde muß man ſich auch die Vorliebe des großen Friedrich für die Franzöſiſche Nation, und ihre Literatur dem Urſprunge nach erklären.

Friedrich lernte zuerſt Deutſch als ſeine Mutterſprache, und Franzöſiſch als die Sprache des Hofes und der feinen Welt. Er ſtudirte in frühern Jahren Wolfiſche Philoſophie, und daß es ihm ein Ernſt damit geweſen iſt, daß er ſie auch dem Inhalte nach ſchätzte: davon ſind Beweiſe ſeine perſönliche Achtung gegen Wolf ſelbſt, und ſeine philoſophiſchen Briefe und Schriften. Aber Friedrich las zugleich Franzöſiſche Schriftſteller, und die Philoſophie dieſer mußte unverhältnißmäßig mächtiger und zauberiſcher auf ihn wirken. Daher kam es, daß er ſich an Franzöſiſche Gelehrte anſchloß, ſie zu ſeinen Lieblingen und Vertrauten wählte, mit ihnen gemeinſchaftlich Verſe machte, bonmotiſirte, philoſophirte, und bis an das Ende ſeines Lebens gar nicht zu wiſſen oder zu glauben ſchien, daß eine Deutſche Literatur ſich gebildet habe, die mit der Franzöſiſchen wetteifern könne.

Wie die Franzöſiſche Sprache war auch die Engliſche von den Schriftſtellern dieſer Nation ſeit dem XVII. Jahrhunderte cultivirt worden. Die Engländer hatten frühe ihren Shakeſpeare und Milton, und in der erſten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts war ebenfalls die goldene Epoche ihrer ſchönen Literatur eingetreten. Damals blühten Pope, Swift, Bolingbroke, Addiſon, Steele,

Shaftsbury, Thompſon, Berkeley, Hume, und eine anſehnliche Reihe anderer claſſiſcher Dichter und Proſaiſten. Dennoch aber war die Verbindung zwiſchen den Engländern und Deutſchen nicht ſo nahe und häufig, wie mit den Franzoſen, und deswegen präponderirte in Deutſchland anfangs die Franzöſiſche Literatur vor jeder anderen ausländiſchen. Ueberhaupt aber konte die deutſche Literatur von der ausländiſchen nicht eher gewinnen, als bis mehrere Männer ſich urſprünglich nach dieſer bildeten, und mit ihrem gebildeten Geſchmacke in deutſcher Sprache originale Verſuche wagten. Dergleichen waren z. B. die Verfaſſer der Bremiſchen Beyträge, die erſten geſchmackvollern deutſchen Schriftſteller, Gellert, Rabener, Ebert, die Schlegel, Käſtner, Klopſtock, Gärtner, Gieſecke, ſpäterhin Leſſing, Abbt, Nicolai, Ramler, u. a. Was dieſe noch ſtärker anfeuern mußte, war die Gegenwart mehrer der berühmteſten franzöſiſchen Schriftſteller ſelbſt in Berlin, der Hochmuth, mit welchem dieſe auf die deutſchen Schriftſteller und Gelehrten herabſahen, die Ehre, die jenen dagegen der bewunderte Held der Zeit, der große Friedrich, bewies, und die ſie auch in ihrem franzöſiſchen Vaterlande genoſſen. So erwachte in Deutſchland um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts der beſſere Geſchmack, und mit ihm auch eine beſſere Philoſophie.

Bey der lebhaften Theilnahme der Gelehrten und auch des großen Publicums an Gegenſtänden der ſchönen Literatur ward die Metaphyſik in Deutſchland nach und nach auf die Hörſäle der Profeſſoren der Philoſophie eingeſchränkt, und außerhalb der Schule ward ſie eine Zeitlang faſt ganz vergeſſen oder ver-

nachläſſigt. Lediglich die theologiſchen Studien, welche damals eine Wendung nahmen, wobey man von Philoſophie ausgieng und ausgehen mußte, erhielten den metaphyſiſchen Debatten noch einiges Intereſſe. Mehrere deutſche Philoſophen ſchlugen daher einen andern Weg ein, und bearbeiteten ſtatt der Metaphyſik aus Begriffen die Erfahrungsphiloſophie, vorzüglich die empiriſche Pſychologie und Moral. Schon Locke hatte hierzu durch ſein Werk vom menſchlichen Verſtande Veranlaſſung gegeben, und je zahlreicher die Anhänger und Freunde der Lockiſchen Philoſophie in Deutſchland wurden, je eifriger zugleich die ſpätern philoſophiſchen Britten und Franzoſen die empiriſche Pſychologie cultivirten, deſto mehr intereſſirte man ſich überhaupt für jede empiriſche Analyſe des Seelenweſens, die ſich etwa durch neue Beobachtungen, Methoden, und neue Reſultate auszeichnete. Es ſchien, daß es auf dieſem Wege leichter ſey, die Philoſophie mit den übrigen Diſciplinen und mit dem wirklichen geſellſchaftlichen Leben in Verbindung zu bringen; die Unterſuchungen waren an ſich ſelbſt leicht verſtändlich; ſie ließen eine mannichfaltige gefällige Darſtellung zu; jeder, der einigermaßen fähig war, ſeine eigenen innern Zuſtände zu bemerken und darüber zu reflectiren, konte dazu mitwirken; und ſo kam Vieles zuſammen, was beytrug, dieſe empiriſche Philoſophie über das Seelenweſen ſowohl in theoretiſchem als praktiſchem Betrachte zum Modeſtudium zu machen. Es war ſogar Hoffnung, daß eine auf ſichere Erfahrung gegründete Kentniß der empiriſchen Natur des Menſchen am Ende ſelbſt zu einer zuverläſſigeren und fruchtbareren Metaphyſik führen könne, als die ältere Metaphyſik war; und in der That, ſo einſeitig manche der em-

piriſch

piriſch pſychologiſchen Unterſuchungen jener Zeit aus-gefallen ſind, ſo nützlich ſind ſie doch auch für die Metaphyſik geworden, die Aufklärungen nicht einmal gerechnet, die wir dadurch wirklich über die menſchliche Natur, wie ſie ſich in der Erfahrung zeigt, gewonnen haben. Sie haben die neueren gründlicheren Unterſuchungen vorbereitet und erleichtert; ſie haben gezeigt, wie weit ſich auf dieſem empiriſchen Wege kommen laſſe, wenn von Aufſtellung und Begründung einer Wiſſenſchaft der letzten Principien der Erkentniß und des Handelns die Rede iſt. So lange das nicht gezeigt war, würde man doch noch immer gemeynt haben, daß man vielleicht durch genaueres Studium der empiriſchen Natur des Menſchen zu Reſultaten gelangen werde, welche die Stelle ſicherer Principien vertreten könten, und zugleich hinlängliche Gründe zum Glauben an die dem Menſchen wichtigſten Wahrheiten, Daſeyn Gottes, Vorſehung, Unſterblichkeit der Seele, moraliſche Vergeltung, darböten. Erſt wenn es klar war, daß dies nicht der Fall ſey, konte man mit größerer Zuverläſſigkeit eine andere Auskunft ſuchen *).

Zu

*) Da keine Periode der philoſophiſchen Forſchung ſo fruchtbar an Schriftſtellern geweſen iſt, wie die zweyte Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts insbeſondre in Deutſchland; ſo würde es zweckwidrig ſeyn, wenn ich hier die Werke auch nur der vornehmſten oder zu ihrer Zeit berühmteſten deutſchen Philoſophen aufführen wollte. Ich will mich alſo hier nur auf die Anzeige einiger literariſcher Hülfsbücher einſchränken, in denen die Titel der neueren philoſophiſchen Schriften, nach den Materien geordnet, ziemlich vollſtändig verzeichnet ſind, und die zum Nachſchlagen dienen können. Wo unten von einzelnen Philoſophen die Rede ſeyn wird, werde ich, ſofern es nöthig und nützlich ſcheint, die Notiz von ihren

 Schrif-

Zu den vornehmſten und berühmteſten deutſchen Philoſophen, welche die Pſychologie in Verbindung mit der Logik, Metaphyſik, und Moral cultivirten, gehören Moſes Mendelsſohn, Sulzer, Eberhard, Plattner, Tetens, Feder, u. a. Der erſtere wurde im J. 1729 zu Deſſau in großer Dürftigkeit

Schriften hinzufügen! Als literariſche Hülfsbücher aber ſind folgende zu benutzen:

Anleitung zur Kentniß der auserleſenen Literatur in allen Theilen der Philoſophie von Michael Hißmann; Göttingen und Lemgo 1778. 8. — Jer. Nic. Eyring's Verzeichniß derjenigen Schriften, welche die Literatur der philoſophiſchen und ſchönen Wiſſenſchaften und Künſte in den Jahren 1775 und 1776 ausmachen; Göttingen 1776. 1778. 8. — Joh. Chr. Brigleb's Einleitung in die philoſophiſchen Wiſſenſchaften, nebſt einem Abriſſe der Geſchichte derſelben, und einem Verzeichniſſe der vornehmſten philoſophiſchen Schriften; Coburg 1789. 8. — Karl Heinrich Heydenreich's encyklopädiſche Einleitung in das Studium der Philoſophie nach den Bedürfniſſen unſres Zeitalters. Nebſt Anleitung zur philoſophiſchen Literatur; Leipzig 1793. 8. — Syſtematiſches Verzeichniß der in der philoſophiſchen und pädagogiſchen Literatur in den Jahren 1785-1790 herausgekommenen deutſchen und ausländiſchen Schriften; Jena 1795. 4. Dieſes iſt aus dem Allgemeinen Repertorium der Jenaiſchen Literaturzeitung abgedruckt, und wird auch einzeln verkauft. — Handbuch der Literatur der Philoſophie nach allen ihren Theilen von Joh. Andreas Ortloff; Erlangen 1798. Zu den brauchbarſten Hülfsmitteln, hauptſächlich zur Kentniß der Geſchichte der neueren Philoſophie in Deutſchland gehören auch die kritiſchen Journale, die ſeit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts ununterbrochen und mehrfältig erſchienen ſind. — Zu den Bearbeitungen der Geſchichte der neueren Philoſophie kann gerechnet werden: von Eberſtein Verſuch einer Geſchichte der Logik und Metaphyſik bey den Deutſchen von Leibniz bis auf gegenwärtige Zeit; Halle 1794. II B.

tigkeit gebohren, ſtudirte aber ſehr früh in Berlin Sprachen, Mathematik, Philoſophie und ſchöne Wiſſenſchaften, zugleich die Schriften der Rabbinen, beſonders des Maimonides. Die Gelegenheit hierzu gab ihm das Handelshaus, in welchem er von ſeinem vierzehnten Jahre an lebte, und wo er mit Gelehrten Bekantſchaft machte, die nachher die Koryphaeen der deutſchen Literatur geworden ſind, mit Leſſing und Nicolai. Leſſing vollendete Mendelsſohn's Bildung von Seiten des Geſchmacks. Er unterrichtete ihn auch im Griechiſchen, und las mit ihm den Plato. Mendelsſohn ſtarb im J. 1785.

Sein erſtes philoſophiſches Werk waren ſeine Briefe über die Empfindungen, die zu Berlin 1755 herauskamen *). Er ſuchte darin hauptſächlich die Natur der angenehmen und unangenehmen Empfindungen, und aus dieſer die Natur der ſinnlichen Vollkommenheit und Unvollkommenheit aufzuklären. Die Reſultate wandte er hernach auf die Theorie der ſchönen Wiſſenſchaften an. Es erſchienen damals die Literaturbriefe, und mehrere philoſophiſche Artikel in denſelben, unter andern die Briefe über die erſten kleinen Schriften Kant's, haben Mendelsſohn zum Verfaſſer. Er war in ſpätern Jahren wahrheitliebend und beſcheiden genug, ſich ſelbſt über das Richteramt zu wundern, das er ehedem über Kant's erſte Verſuche ausgeübt hatte.

Mehr Aufſehn, als die früheren Arbeiten, erregte ſein Phädon oder über die Unſterblichkeit der Seele

*) S. Moſes Mendelsſohn's Philoſ. Schriften. Dritte Auflage. Berlin 1777. 2 Theile. 8.

Seele *). Bey dem Anziehenden, das Einkleidung und Darſtellung hatten, war dieſes eines der erſten geiſt- und geſchmackvollen philoſophiſchen Bücher, dem in ſeiner Art kein anderes an die Seite geſetzt werden konte.

Der Hauptbeweis, welchen er für die Unſterblichkeit führte, war dieſer: Die Seele drückt immer ein zuſammenfaſſendes Subject aus, und muß alſo einfach ſeyn. Das Einfache kann aber nach dem Geſetze der Stetigkeit nicht ſucceſſiv entſtehen und vergehen, ſondern nur auf einmal. Da nun alle Wirkungen gradweiſe erfolgen und durch Mittelglieder, zwiſchen Seyn und Nichtſeyn aber kein Mittelglied iſt; ſo iſt auch der Uebergang der Seele als einer einfachen Subſtanz vom Leben zum Tode, d. i. vom Daſeyn zum Nichtſeyn, unmöglich aus einem innern Principe derſelben. Daß aber die Seele durch eine äußere Subſtanz, entweder eine einfache oder eine zuſammengeſetzte, vernichtet würde, iſt undenkbar, und eben ſo wenig läßt ſich die Vernichtung der Seele von der Güte und Weisheit Gottes erwarten. Die Seele muß alſo unſterblich ſeyn.

Dieſer Mendelsſohnſche Beweis hat aber mehrere Mängel, und iſt unbefriedigend. Die vorausgeſetzte Einfachheit der Seele iſt unerwieſen und unerweislich. Das Geſetz der Stetigkeit iſt nur auf die Gegenſtände des äußern Sinnes anwendbar, nicht auf Gegenſtände des innern Sinnes, dergleichen die Seele iſt; die Materie im Raume kann nicht

*) Phädon oder über die Unſterblichkeit der Seele, in drey Geſprächen, von Moſes Mendelsſohn. Vierte Auflage. Berlin 1775. 8.

nicht vergehen, obwohl die Verbindung der Theile geändert werden kann, und inſofern äußere Erſcheinungen entſtehen und verſchwinden. Allein bey einem Objecte des innern Sinnes ließe ſich ein gradweiſes Aufhören desſelben wohl denken. Wollte man aber auch zugeben, daß die Seelenſubſtanz nach dem Tode des Körpers fortdaure; ſo würde doch daraus noch nichts weiter, als dieſe Fortdauer des einfachen Subjects der Seele folgen, die vielleicht ohne Bewußtſeyn der Identität der Perſon ſtatt fände, wo alſo doch die Unſterblichkeit in dem Sinne, wie wir ſie wünſchen und hoffen, wegfiele.

Die neueſte und berühmteſte Schrift Mendelsſohn's war ſeine Morgenſtunden *), in welcher er den Theismus aus nach ſeiner Meynung haltbaren theoretiſchen Gründen darzuthun ſuchte. Er ſtellte hier zuvörderſt einige merkwürdige Axiome auf:

1) Was wahr und wirklich iſt, muß durch poſitive Denkkraft dafür erkant werden können. Ein Ding, deſſen Daſeyn durch keine poſitive Denkkraft erkant werden kann, iſt nicht wirklich vorhanden.

2) Ein Ding, deſſen Nichtdaſeyn keinem denkenden Weſen begreiflich ſeyn mag, exiſtirt wirklich.

3) Wenn der Satz: A iſt B, wahr ſeyn ſoll, ſo muß vermöge der poſitiven Denkkraft zwiſchen dem Subjecte und Prädicate eine Verbindung anerkant werden können. Dieſe Verbindung beruht entweder auf dem Materialen der Erkentniß des Objects, das

*) Berlin 1785. Vergl. Prüfung der Mendelsſohnſchen Morgenſtunden, oder aller ſpeculativen Beweiſe für das Daſeyn Gottes von Ludw. Heinr. Jakob. Nebſt einer Abhandlung von Kant; Leipzig 1786. 8.

das heißt, auf der Denkbarkeit oder Nichtdenkbarkeit desſelben; oder auf dem Formalen der Erkentniß des Objects, dem Begehren oder Nichtbegehren desſelben. Wird alſo von dem Begriffe A das wirkliche Daſeyn des Prädicats B ausgeſagt, ſo iſt AB entweder deswegen, weil A nicht anders, als mit dieſem Prädicate, denkbar iſt, oder deswegen, weil es nicht anders ein Gegenſtand der Billigung und des Beyfalls werden kann. Hieraus folgt unmittelbar, daß, wenn der Satz: A iſt nicht B, eben ſo wahr iſt, wie der Satz: A iſt B; ſo kann dieſer nicht anders wirklich werden, als inſofern er das Beſte iſt, und von einer wählenden Urſache hat gebilligt und zur Wirklichkeit gebracht werden können. Mit andern Worten: Unter zwey gleich denkbaren Dingen kann nur dasjenige wirklich werden, welches das beſte iſt.

Mendelsſohn ſetzte dieſe Axiome abſichtlich voraus, um ſeine theoretiſche Theologie darauf zu gründen. Nach dem erſten Axiome, daß alle Wirklichkeit auf dem Denken beruhe, und folglich der Verſtand allein unmittelbar Gegenſtände erkennen möge, ſollte die Exiſtenz Gottes durch den Verſtand erkant werden. Jenes Axiom gilt aber bloß vom logiſchen Verſtande: Was wirklich ſeyn ſoll, muß auch gedacht werden können; hingegen begründet das bloße Denken nicht die Wirklichkeit der Gegenſtände. Mit dem Mendelsſohnſchen Axiome wird nur die Exiſtenz eines leeren Verſtandesbegriffs bewieſen, dem kein Object entſpricht.

Das Axiom: Ein Ding, deſſen Nichtſeyn keinem verſtändigen Weſen begreiflich iſt, exiſtirt wirklich,

lich, wollte M. benutzen, um einen der ältern Beweiſe des Daſeyns Gottes damit zu unterſtützen: Die Welt in ihrer Zufälligkeit iſt jedem verſtändigen Weſen unbegreiflich, wenn nicht Daſeyn Gottes angenommen wird. Auch bey dieſem Axiome wird aber wieder aus der ſubjectiven Unbegreiflichkeit des Nichtſeyns Gottes auf das Gegentheil, die objective Realität, geſchloſſen. Wenn wir die Nichtexiſtenz eines Etwas unbegreiflich finden, müſſen wir freylich das Etwas in der Idee annehmen; allein wir können es auch nur in der Idee annehmen; ob ihm wirklich ein Object correſpondire, das können wir aus der bloßen Idee nie einſehen.

Auch ein anderes von M. feſtgeſetztes Axiom: Von zwey gleich denkbaren Dingen habe eine wählende Urſache das Beſte zur Wirklichkeit bringen müſſen, iſt bloß ein Princip unſerer teleologiſchen Reflexion, wobey es noch gar nicht ausgemacht iſt, ob die oberſte Intelligenz an dieſes Princip gebunden ſey, oder nicht. Mendelsſohn wollte das Axiom zum Behufe der Theodicäe anwenden. Daß die Welt entweder gar nicht, oder als endliche Welt mit Mängeln und Unvollkommenheiten geſchaffen wurde, iſt gleich denkbar. Aber von beyden iſt das Letztere das Beſte. Die ſchöpferiſche Urſache mußte alſo die Welt ungeachtet der mit ihr verbundenen Mängel und Unvollkommenheiten zur Wirklichkeit bringen.

Der eigene Beweis, welchen Mendelsſohn für das Daſeyn Gottes aufſtellte, iſt dieſer: Nicht nur alles Mögliche muß als möglich, ſondern auch alles Wirkliche muß als wirklich von irgend einem denkenden Weſen gedacht werden. Was ſich

kein

kein denkendes Weſen als möglich vorſtellt, das iſt auch in der That nicht möglich, und was von keinem denkenden Weſen als wirklich gedacht wird, das kann auch in der That nicht wirklich ſeyn. Man hebe von irgend einem Etwas den Begriff eines denkenden Weſens, daß jenes Etwas wirklich oder möglich ſey, auf; ſo hat man damit das Etwas ſelbſt aufgehoben. Die Urſachen, die zu der Möglichkeit und Wirklichkeit eines jeden Dinges gehören, ſind ſo unendlich, daß weder irgend Ein endliches Weſen, noch alle zuſammengenommen, ſie mit vollkomner Deutlichkeit begreifen können. Kein endliches Weſen kann die Wirklichkeit eines Dinges auf das vollkommenſte als wirklich denken, und noch weniger kann es die Möglichkeit und Wirklichkeit aller vorhandenen Dinge einſehen. Es muß alſo ein denkendes Weſen, oder einen Verſtand geben, der den Inbegriff aller Möglichkeiten als möglich, und den Inbegriff aller Wirklichkeiten als wirklich auf das vollkommenſte denkt, d. i., es muß einen unendlichen Verſtand geben, und dieſer iſt Gott.

Gegen dieſen vermeynten Beweis läßt ſich Mehrers erinnern. Es iſt einleuchtend, daß für ein denkendes Weſen alles Wirkliche denkbar ſeyn müſſe, was für dasſelbe exiſtiren ſoll. Aber das Daſeyn eines denkenden Weſens wird hier vorausgeſetzt, und von dieſer Vorausſetzung iſt die Exiſtenz des Wirklichen überhaupt nicht abhängig. Die Denkbarkeit der Gegenſtände iſt kein Prädicat, welches ihnen nothwendig objectiv anhaftete; ſie drückt bloß eine Beziehung der Gegenſtände zu unſerm Erkentnißvermögen aus; die Gegenſtände an ſich können exiſtiren, ſie mögen von uns gedacht werden, oder nicht. Ge-

ſetzt

ſetzt alſo, daß es kein denkendes Weſen gäbe, ſo wäre damit die objective Exiſtenz der Dinge noch nicht aufgehoben. Stellt man ſich die Sinnenwelt als ein wirkliches Object vor, ſo kann man ſich alle Menſchen wegdenken, und die Welt würde darum nichts deſto weniger den Gang der Natur fortgehen. Ein Künſtler kann ſogar eine Maſchine verfertigen, ohne ſie in ihrer inneren Möglichkeit zu begreifen.

Mendelsſohn wurde in den letzten Jahren ſeines Lebens in einen lebhaften Streit mit Jacobi verwickelt, der für die Geſchichte der neueſten Philoſophie höchſt merkwürdig iſt, weil er Veranlaſſung gab, nicht nur, daß das Spinoziſtiſche Syſtem wieder an das Licht gezogen, und mehr im Geiſte ſeines Urhebers dargeſtellt wurde; ſondern auch, daß das Publicum mit der eigenen Philoſophie Jacobi's bekant zu werden anfieng, die nachher in der neueſten philoſophiſchen Literatur Epoche gemacht hat. Zu den Freunden des Letztern gehörte auch Leſſing, von welcher Verbindung unter beyden Männern aber Mendelsſohn nichts wußte, weil die freundſchaftliche Correſpondenz, die er anfangs eifrig mit Leſſing gepflogen, nach und nach aufgehört hatte. Die Unterhaltung Jener hatte auch den Spinozismus betroffen, und Leſſing hatte geäußert, daß er kein befriedigenderes philoſophiſches Syſtem kenne, als dieſes. 'Εν και Παν, ich weiß nichts Anders'', waren Leſſing's Worte. Dieſe Anhänglichkeit an Spinoza mochte Leſſing erſt in den reifern Jahren ſeines Lebens gewonnen haben; in den frühern war er Theiſt; wenigſtens traute ihm Mendelsſohn dieſe Denkart zu. ſo weit er deſſen Geſinnungen aus früheren Mittheilungen kante. Nach Leſſing's Tode brach-

te Jacobi die Notiz in's Publicum, jener ſey Spinoziſt geweſen, und erzählte mehr dahin gehörige Umſtände. Mendelsſohn fand darin gewiſſermaßen eine Beleidigung des Andenkens ſeines Freundes, und erklärte ſich darüber mit einer ſpöttelnden Empfindlichkeit. Er meynte, Leſſing habe nur geſcherzt; habe ein Vergnügen darin gefunden, zuweilen Paradoxa hinzuwerfen, um zu ſehen, was ſich daraus machen laſſe, oder auch, um das Talent eines diſputirenden Gegners auf die Probe zu ſtellen. Im Ernſte ſey er vom Spinozismus weit entfernt geweſen. Hierüber wurde Jacobi ſeinerſeits mit Recht entrüſtet, und nun kam es zu den näheren Erläuterungen, die in ſeinen Briefen über die Lehre des Spinoza enthalten ſind. Mendelsſohn lernte hier zu ſpät für ſeinen philoſophiſchen Ruhm einen Philoſophen kennen, der ihm an Denkkraft und Gelehrſamkeit weit überlegen war.

Ein Freund Mendelsſohn's, der auch meiſtens in Berlin gelebt hat, war Johann Georg Sulzer. Er wurde gebohren zu Winterthur in der Schweiz, ſtudirte zu Zürich Theologie, und trat im J. 1741 ein Predigtamt an. Dies gab er aber wieder auf, und lebte eine Zeitlang anfangs als Hauslehrer bey einem ſeiner Freunde, hernach als Hofmeiſter in Magdeburg. Im J. 1747 ward er Lehrer der Mathematik am Joachimsthalſchen Gymnaſium in Berlin, und ſpäterhin Mitglied der dortigen Akademie. Kurz vor ſeinem Tode that er wegen Kränklichkeit noch eine Reiſe in ſein Vaterland, worüber wir auch ein intereſſantes Tagebuch von ihm haben. Er ſtarb 1779.

Sulzer war ein Mann von ſehr ausgebreiteten mathematiſchen, technologiſchen, phyſikaliſchen und äſthetiſchen Kentniſſen, von echtem philoſophiſchen Geiſte, und was ihn beſonders ſeinen perſönlichen Freunden ſchätzbar machte, von der unbefangenſten Biederkeit und Herzlichkeit des Charakters. Das größte Verdienſt hat er ſich unſtreitig durch ſeine Theorie der ſchönen Künſte erworben, die er in alphabetiſcher Ordnung der Artikel abhandelte, und zuerſt zu Leipzig 1771—1774 in zwey Quartbänden herausgab. Dieſes Werk hat den Fortſchritt der ſchönen Wiſſenſchaften und Künſte in Deutſchland ungemein befördert, und iſt bei allen Mängeln, die es, zumal in der erſten Ausgabe, hatte, ein ſehr lehrreiches und brauchbares Werk. Es iſt nach Sulzer's Tode von mehrern Gelehrten theils berichtigt und erweitert, theils fortgeſetzt, theils ganz umgearbeitet worden.

Ein ſehr nützliches für den Gebrauch in Schulen ſehr zweckmäßig eingerichtetes encyklopädiſches Buch war auch Sulzer's kurzer Begriff aller Wiſſenſchaften. Für den gelehrten Unterricht iſt es freylich durch ſpätere und beſſere verdrängt worden; zu der Zeit aber, da es erſchien, war es einzig und half einem weſentlichen Bedürfniſſe ab. Ueberhaupt zur wiſſenſchaftlichen Erziehung hat S. mehrere brauchbare Hülfsbücher geliefert, die itzt nicht mehr ſo benutzt werden, wie ſie benutzt werden könten und ſollten.

Als Philoſoph iſt er vorzüglich berühmt geworden durch eine Reihe einzelner Abhandlungen, die von ihm unter dem Titel: Vermiſchte philoſophiſche Schriften (Leipzig 1773. 2 Th. 8.) geſammelt ſind.

Unter dieſen ſind am wichtigſten im zweyten Theile die Abhandlungen über die Unſterblichkeit der Seele als Gegenſtand der Phyſik betrachtet. Sulzer hat darin auch die paradoxe Idee auszuführen geſucht, daß die Unſterblichkeit der Seele nicht nothwendig von der Einfachheit derſelben abhänge, und daß auch ein Materialiſt, ſobald er nur das Seelenprincip als vom Körper verſchieden annehme, vernünftigerweiſe ein Leben nach dem Tode hoffen könne.

Im erſten Theile komt auch eine Abhandlung vor, worin der Begriff der Vernunft analyſirt wird. Sulzer zeigt hier die Entwickelung des Vernunftvermögens aus dem Einfluſſe der ſinnlichen Vorſtellungen auf die Aufmerkſamkeit. Die Vollkommenheit der Vernunft beym Menſchen iſt alſo auch gar ſehr an die Vollkommenheit der Organiſation geknüpft. Diejenige Organiſation iſt für die Vernunft die beſte, die ſo eingerichtet iſt, daß der Menſch die größte Mannichfaltigkeit von Eindrücken empfängt; daß ferner jeder Theil des Nervenſyſtems den gehörigen Grad der Empfindlichkeit hat, und keiner hierin unverhältnißmäßig über den andern herſcht, ſo daß eine freye Gemeinſchaft jedes Theils der Organiſation mit allen übrigen ſtatt findet. Zur Ausbildung der Vernunft rechnete Sulzer auch nothwendig die Sprache. Fehlte dieſe, ſo würde der Kopf nur mit Bildern der Gegenſtände angefüllt ſeyn, ohne allgemeine Verſtandesbegriffe, die bloß durch Worte bezeichnet ſind, fixiren und brauchen zu können. Das letztere iſt gleichwohl für den eigentlichen Vernunftgebrauch ſchlechterdings unentbehrlich. Sulzer behauptete daher mit Recht, daß der Mangel der Sprache

che bey den Thieren ein Beweis des Mangels der Vernunft bey denſelben ſey, und daß umgekehrt jedes Weſen für vernünftig gehalten werden müſſe, welches eine logiſch geordnete Sprache habe, ſollte dieſe übrigens auch noch ſo unvollkommen und mangelhaft ſeyn.

In einer anderen Abhandlung entwickelte er den Begriff vom ewigen Weſen, und führte zugleich einen Beweis für das Daſeyn desſelben. Nimt man kein ewiges Weſen an, ſo muß man doch zugeben, daß alle zufällige Dinge den Grund ihrer Exiſtenz in einem andern Dinge haben. Die Reihe in's Unendliche fortgehen zu laſſen, wäre eine Ungereimtheit. Gleichwohl wird kein ewiges Weſen angenommen. Es bliebe alſo nichts übrig, als daß das Nichts die Urſache des Univerſum's ſeyn müßte; denn vor Allem, was iſt oder exiſtirt hat, geht das Nichts her. Dies wäre aber eine noch größere Ungereimtheit. Alſo es muß ein ewiges Weſen geben, das der Urheber der Welt iſt. Der Beweis hat die Schwierigkeit, daß es nichts weniger als eine Ungereimtheit iſt, eine unendliche Reihe von Urſachen anzunehmen, vielmehr die Vernunft hierauf führt; daß auch der Begriff eines ewigen Weſens als Schöpfers der Dinge den Begriff einer ewigen Reihe von Wirkungen nach ſich zieht, ſo daß alſo die Reihe der Wirkungen hier eben ſo ewig iſt, wie die Reihe der Urſachen, was ſich widerſpricht.

Noch in einer anderen Abhandlung bemühte ſich Sulzer, die Natur der dunkeln Vorſtellungen aufzuklären, und wie es komme, daß der Menſch oft nicht nur ohne deutliche Gründe, ſondern auch

gegen dieſelben urtheile und handle. Die dunkeln Vorſtellungen werden nur, und zwar oft mit großer Stärke, empfunden, aber nicht gedacht, und die deutlichen Vorſtellungen werden wohl gedacht, aber oft mit ſehr geringer Lebhaftigkeit empfunden. Daher kann Jemand etwas ſehr deutlich einſehen, und er beſtimt ſich dennoch zum Gegentheile, weil er durch die Stärke anderer empfundener dunkeler Vorſtellungen diſponirt wird. Mancher Böſewicht, indem er eine ſchlechte Handlung ausübt, ſieht auf's deutlichſte die Schlechtigkeit derſelben ein; aber gewiſſe dunkle Vorſtellungen, die er hat, reißen ihn doch zur That fort. Um den Einfluß der deutlichen Vorſtellungen zu verſtärken, giebt Sulzer den Rath, ſie ſo viel als möglich in Empfindungsvorſtellungen zu verwandeln, damit ſie der Macht der dunkeln Vorſtellungen das Gegengewicht halten können.

Johann August Eberhard war anfangs Prediger zu Charlottenburg, machte ſich durch ſeine Apologie des Sokrates in der philoſophiſchen Welt vortheilhaft bekant, und ward hernach als Profeſſor der Philoſophie zu Halle angeſtellt, wo er auch noch itzt lebt. Am intereſſanteſten iſt unter ſeinen früheren Arbeiten ſeine Preisſchrift: Theorie des Denkens und Empfindens (Berlin 1776. 8), durch welche er auch Mitglied der Akademie zu Berlin wurde. Die Grundſätze der Leibniz-Wolfiſchen Pſychologie ſind hier ausführlicher entwickelt, genauer beſtimt und berichtigt, obgleich dadurch nicht evidenter geworden. Das Hauptziel des Werks iſt, darzuthun, daß es nur Eine Grundkraft der Seele ſey, durch welche ſie zugleich empfindet und denkt, und aus dieſer Einheit der Grundkraft denn wieder-

wiederum die Einfachheit der Seele überhaupt zu folgern.

Die vornehmſten Momente des Raiſonnements ſind dieſe:

I. Die Kräfte zu empfinden und zu denken haben einen gegenſeitigen Einfluß auf einander. Um dieſen Einfluß zu verſtehen, muß man ihr beyderſeitiges Verhältniß zur urſprünglichen Grundkraft der Seele kennen zu lernen ſuchen. Das Weſentliche der Grundkraft der Seele kann nichts Anderes ſeyn, als das, was allen Aeuſſerungen dieſer gemeinſam iſt, und hierin müſſen ſich auch die Kraft zu denken, und die Kraft zu empfinden, mit einander vereinigen. Iſt die Seele materiell, wird die Materie auch noch ſo ſubtil angenommen, und legt man einem Theile derſelben Denkkraft, dem andern Empfindungskraft bey; ſo iſt nicht zu begreifen, wie die eine Kraft auf die andere zu wirken vermöge. Die Grundkraft der Seele, auf welche ſich das Empfinden und Denken, ſofern es im gegenſeitigen Verhältniſſe ſteht, muß zurückführen laſſen, kann nicht zuſammengeſetzt und ausgedehnt, ſondern muß einfach ſeyn. Man braucht auch nur Eine Grundkraft anzunehmen, wenn ſich alle pſychologiſche Phänomene aus dieſer befriedigend herleiten laſſen. Da aber die Grundkraft eines Dinges dasjenige in demſelben iſt, was den hinreichenden Grund aller Accidenzen des Dinges enthält, ſo muß ſie ungeachtet der Einfachheit doch eine Subſtanz ſeyn. Mit der Einheit der Grundkraft der Seele ſtimt auch das Bewußtſeyn zuſammen, in welchem die Seele bey allem Wechſel des Denkens, Empfindens, Handelns und Wollens ſich doch immer als ein und daſſelbe Subject aller

dieſer Aeuſſerungen vorſtellt, was nicht möglich ſeyn würde, wenn nicht wirklich Ein Princip exiſtirte, welches den Grund aller dieſer Beſtimmungen in ſich enthielte. Vorausgeſetzt einmal, daß jene verſchiedenen Seelenäuſſerungen in verſchiedenen Urkräften ihren Grund hätten, die von einander unabhängig wären, ſo würde auch die eine Kraft A nicht von der anderen Kraft B wiſſen. Es könte denn auch kein Uebergang der Seele von einer Modification zur anderen, vom Empfinden zum Denken und umgekehrt ſtatt finden; denn die eine Kraft müßte die andere hemmen, oder in Thätigkeit ſetzen, und dazu iſt in ihr kein Grund.

II. Alle Thätigkeiten der Seele beruhen zuletzt auf Vorſtellungen. Wenn alſo das Weſen der Grundkraft in demjenigen liegt, was allen Thätigkeiten der Seele gemeinſam iſt; ſo kann dieſelbe nichts anders ſeyn, als eine vorſtellende Kraft.

III. Im Zuſtande des Empfindens ſtellt ſich die Seele als leidend, im Zuſtande des Denkens als thätig vor. Bey der Empfindung iſt ſie ſich daher keiner Freyheit bewußt; denn es fehlt ſogar das Bewußtſeyn der Thätigkeit. Niemand kann die Empfindung, welche er hat, nach Willkühr ändern, und beym Uebergange ſowohl von einer Empfindung zur anderen, als von der Empfindung zum Denken, fehlen auch die Mittelideen, um uns dieſes Ueberganges bewußt zu werden. Auch hat die Seele bey den Empfindungen mehr mit ſich ſelbſt zu thun, kann ſich ſelbſt weniger von den Empfindungen unterſcheiden, zumal wenn dieſe ſehr ſtark ſind, und die Denkkraft gewiſſermaßen unterdrücken. Beym Denken hinge-

hingegen hat die Seele das Bewußtſeyn der Thätigkeit; ſie iſt im Zuſtande deutlicher Vorſtellungen; ſie unterſcheidet ſich von den Vorſtellungen und ihren Gegenſtänden, und indem ſie die eine oder die andere dieſer Vorſtellungen verfolgt, wird ſie ſich auch ihrer Freyheit bewußt.

IV. Der Unterſchied zwiſchen dem Empfinden und Denken überhaupt läßt ſich alſo folgendermaßen beſtimt angeben: a) Die Vorſtellungen des Verſtandes drücken Einheit, die Empfindungen Mannichfaltigkeit aus. b) In den Vorſtellungen des Verſtandes wird das Mannichfaltige in einander vorgeſtellt; in den Empfindungen neben einander und auf einander folgend. c) In den Vorſtellungen des Verſtandes wird das Mannichfaltige vorgeſtellt als Merkmale, in den Empfindungen als Theile.

V. Gemeinſam iſt dem Denken und Empfinden Folgendes: Beydes iſt durch Vorſtellungen möglich; da aber die Seele eine vorſtellende Kraft iſt, ſo können ſie nur Modificationen einer und derſelben Grundkraft ſeyn. Wenn alſo das Denken durch das Empfinden, oder umgekehrt das Empfinden durch das Denken gehindert wird; ſo iſt es die einfache eingeſchränkte Seele ſelbſt, die ſich hindert. Sollen aber die einzelnen mannichfaltigen Vorſtellungen der Seele angenehm ſeyn, ſo muß ſie dieſelben unter Einer Hauptvorſtellung zuſammenfaſſen können.

VI. Das Bild, welches die Empfindung gewährt, iſt ein Schein, deſſen hinreichender Grund theils in der Beſchaffenheit des Objects, theils in der Einſchränkung des Subjects zu ſuchen iſt. Die Gegenſtände der Empfindungen können daher ſehr ver-

ſchieden erſcheinen, je nachdem die Seele die Merkmale des Mannichfaltigen mehr oder weniger, oder überhaupt anders auffaßt. Da das Reingedachte eine Einheit ausdrückt, die keine Verſchiedenheit zuläßt, ſo verhält es ſich bey dieſem nicht ſo; dieſelben Gegenſtände der Empfindung können dem Einen gefallen, dem Andern mißfallen, dem Dritten gleichgültig ſeyn; rein gedachte Gegenſtände müſſen von Allen auf dieſelbe Art gedacht und erkannt werden.

VII. Da Beydes, das Denken und Empfinden, im Vorſtellen beſteht, ſo kann die Abwechſelung des einen mit dem andern nur mittelſt der Ideenaſſociation geſchehen. Soll das Denken zum Empfinden werden, ſo muß die Seele in der Reihe ihrer Vorſtellungen auf eine einzelne Vorſtellung ſtoßen, durch die eine beträchtliche Zahl anderer Vorſtellungen auf einmal erweckt wird. Dieſe, da ſie nicht unterſchieden werden wegen ihrer Stärke und Mannichfaltigkeit, fließen in Eine Empfindung zuſammen, welche dann ſo lange die Seele beherſcht, bis wiederum das Empfinden in das Denken übergeht, und unter der Menge von Vorſtellungen eine vorzüglich lebhaft wird, und die Seele anreizt, ſie zu zergliedern, ihre Merkmale zu unterſcheiden, und weiter zu verfolgen. Ferner die Erkentniß iſt im Zuſtande des Empfindens anſchauend; im Zuſtande des Denkens ſymboliſch. Beym Empfinden iſt die Vorſtellung des Gegenſtandes klarer; von dieſer wird die Seele vornehmlich afficirt; beym Denken iſt die Vorſtellung des Zeichens klarer; aber die Erkentniß des Gegenſtandes hat dabey geringere Lebhaftigkeit.

VIII.

VIII. Jede Empfindung iſt mit Begehren oder Verabſcheuen verbunden. Dies ereignet ſich freylich bey allen Vorſtellungen, und alſo in einem gewiſſen Grade auch bey gedachten Gegenſtänden. Allein weil die Empfindungen ungleich ſtärker und lebhafter ſind; ſo findet auch das Begehren und Verabſcheuen hier in einem höhern Grade ſtatt, und erreicht oft die Stärke und Lebendigkeit der Leidenſchaft. Bey der Leidenſchaft vereinigen ſich viele dunkle Vorſtellungen von Luſt oder Unluſt in Eine Empfindung, und ſo entſtehen mächtige, nicht deutlich gedachte, ſondern bloß empfundene Motive, die unmittelbar zum Handeln fortreißen.

Eberhard entwickelt aus der Natur des Denkens und Empfindens, und aus dem gegenſeitigen Verhältniſſe beyder, einige nützliche praktiſche Regeln. Da der Zuſtand des Empfindens, wenn er ſehr lebhaft wird, den Zuſtand des Denkens überwältigt und unterdrückt; ſo fließt hieraus, daß man zur Beförderung des Denkens Alles vermeiden müſſe, was die Sinne zu ſtark afficiren, ſie zerſtreuen, und vollends Leidenſchaften in uns erwecken könte. Die Gemüthsruhe iſt alſo für das Meditiren eine der nothwendigſten und unerlaßlichſten Bedingungen. Die Selbſtthätigkeit beym Denken hängt von unſerer Freyheit ab; je mehr die Seele dieſe Freyheit übt, deſto mehr kann ſie die Empfindungen beherſchen.

Sehr ſchätzbare Unterſuchungen enthalten auch Eberhard's vermiſchte Schriften; vornehmlich eine gegen Steinbarth gerichtete Abhandlung über Wahrheit und Irrthum *). Der letztere

*) Eberhard's neue vermiſchte Schriften S. 25. Vgl. Stein-

re Philoſoph behauptete die Exiſtenz einer bloß relativen Wahrheit. Die Geſetze des Denkens ſind nothwendig; jeder Menſch urtheilt aber nach ſeinen Begriffen von den Gegenſtänden; und ſein Urtheil über dieſe hat folglich immer eine relative Wahrheit. Es kann Niemand andere Begriffe von den Gegenſtänden haben, als wie ſolche, die ihm ſeine Empfindung gewährt, und alſo haben auch die Begriffe eines Jeden immer relative Wahrheit. Wahrheit und Irrthum unterſcheiden ſich nur darin, daß der Eine mehr, der Andere weniger von den Dingen erkennt; irrt Jemand, ſo fehlt es ihm bloß an der Erkentniß gewiſſer Eigenſchaften und Beſtimmungen des Objects; die abſolute Wahrheit kann Niemand erkennen; alle ſogenanute Wahrheit iſt relativ.

Mit Recht proteſtirte Eberhard gegen dieſe Vorſtellungsart von der Wahrheit als bloß relativ, nach welcher auch ein Irrthum für relativ wahr gilt, ſobald ihn Jemand für wahr hält und die Wahrheit für Irrthum, weil doch das Gegentheil nicht an ſich falſch iſt. Wollte man auch zugeben, daß keine Erkentniß abſolut wahr ſey: ſo wird doch hieraus zuviel gefolgert, daß alle Erkentniß nur relativ wahr, alſo auch der Irrthum relativ wahr ſey. Es folgt daraus nicht mehr, als daß unſerer Erkentniß nur zum Theile Wahrheit zukomme, wodurch man noch nicht berechtigt wird, ſie für falſch, oder, wenn ſie für wahr gehalten wird, nur für relativ wahr zu erklären. Grundſätze, die aus ſehr einfachen Hauptbegriffen beſtehen, ſind auch ſchlechthin wahr, oder

können

Steinbarth's philoſophiſche Unterhaltungen; Heft II S. 62 ff.

können dafür gelten. Werden alle widerſprechende Sätze für gleich wahr angenommen, ſo wird damit alles Kriterium der Wahrheit, und der Gebrauch der Menſchenvernunft ſchlechthin aufgehoben.

Einer der geiſtvollſten und gelehrteſten neuern Philoſophen iſt Ernſt Plattner, Profeſſor der Phyſiologie zu Leipzig. Wir haben von ihm drey Werke erhalten, die in ihrer Art claſſich ſind, und von Jedem ſtudirt werden müſſen, der ſich für Philoſophie intereſſirt. Dieſe ſind ſeine Philoſophiſchen Aphorismen, die als ein ſyſtematiſches Lehrbuch der Philoſophie überhaupt zu betrachten ſind; ſeine Neue Anthropologie für Aerzte und Weltweiſe; und ſeine Quaeſtiones phyſiologicae, die mehrere in die Pſychologie und Anthropologie einſchlagende lehrreiche und intereſſante Anhandlungen enthalten.

Die einzelnen Vorſtellungsarten und Behauptungen anzugeben, in welchen ſich P. unterſcheidet, iſt hier nicht der Ort; ich will mich nur auf das einſchränken, was ſeiner Philoſophie und Manier überhaupt eigen iſt. Er gehört mehr zu den eigentlichen Leibnizianern, als irgend einer der neuern Philoſophen; jedoch iſt er Leibnizen nicht unbedingt gefolgt; ſondern er hat Vieles in dem Syſteme desſelben geändert und berichtigt; nur in den Hauptgrundſätzen, namentlich was die Theorie des Erkentnißvermögens betrifft, iſt er dem Leibniz getreu geblieben. Er hat ferner das Verdienſt, anatomiſche, phyſiologiſche, mediciniſche Kentniſſe auf die Pſychologie und Anthropologie angewandt, und dadurch zur Vervollkomnung dieſer Diſciplinen beträchtlich

beyge-

beygetragen zu haben. Die Benutzung ſeiner Neuen Anthropologie für Aerzte und Weltweiſe wird nur dadurch Vielen erſchwert, daß ſie ſchon nicht gemeine Kentniſſe der Anatomie, Phyſiologie, und der dahin gehörigen wiſſenſchaftlichen Sprache vorausſetzt; daher iſt das Buch für Viele ein Schatz, wozu der Schlüſſel fehlt, und hieraus iſt zu erklären, daß es bey weitem nicht das Aufſehn erregt hat, was es ſeinem innern Werthe nach, den es für Kenner hat, hätte erregen ſollen.

Mit der dogmatiſchen Darſtellung des philoſophiſchen Lehrbegriffs hat Plattner die Geſchichte der vornehmſten einzelnen Dogmen verbunden, und auch in dieſer Hinſicht ſind ſeine Schriften lehrreich. In Anſehung ſeiner Schreibart hat er eine Eigenheit. Er ſtellt die Worte ſo, wie ſie der logiſchen Potenz der Ideen nach einander folgen und regieren, nicht wie ſie der gemeine Sprachgebrauch folgen läßt. Bey Aphorismen iſt dieſe Eigenheit der Schreibart erträglich, und hat zuweilen ſogar ihre Vortheile und Annehmlichkeiten; auch hat Plattner das Anſtößige derſelben oft ſehr künſtlich zu vermeiden oder zu verſtecken gewußt; aber bey zuſammenhängenden längeren Perioden wird ſie bald beleidigend, und iſt auch einigen Nachahmern ſehr verunglückt.

Eine ſehr genaue Analyſe des Empfindungs- und Vorſtellungsvermögens unternahm Johann Nicolaus Tetens, zuerſt Profeſſor der Philoſophie zu Kiel, hernach Etatsrath in Kopenhagen, in ſeinen Philoſophiſchen Verſuchen über die menſchliche Natur und ihre Entwickelung (Leipzig 1777. II B. 8.). Er verband damit

auch noch andere Unterſuchungen, die in die Metaphyſik einſchlagen, über das Seelenweſen überhaupt, über die Unſterblichkeit der Seele, über die Freyheit. Zur Kentniß der älteren gangbaren Philoſophie in Deutſchland in der nächſten Periode vor Kant darf dieſes Werk nicht vernachläſſigt werden, und auch unabhängig von dieſer Beziehung liefert es zur Philoſophie als Wiſſenſchaft ſelbſt einen ſehr ſchätzbaren Beytrag. Das Werk iſt noch nicht vollendet; es iſt aber ſeit der Verſetzung des Verfaſſers nach Kopenhagen nichts mehr davon erſchienen.

Der Gang, welchen Tetens genommen hat, läßt ſich hier ohne zu große Weitläuftigkeit nicht verfolgen; und doch würde die Darſtellung desſelben ohne eine gewiſſe Umſtändlichkeit nicht deutlich genug werden. Ich will alſo nur kurz einige Reſultate angeben, welche T. ſelbſt aus ſeinen Unterſuchungen gezogen hat.

Zu den Wirkungen der menſchlichen Erkentnißfähigkeit überhaupt ſind nur drey Seelenvermögen erfoderlich, das Gefühl, das Vorſtellungsvermögen, und die Denkkraft. Fühlen, Vorſtellen und Denken aber ſind Aeuſſerungen einer und derſelben Grundfähigkeit, und nur darin von einander unterſchieden, daß das Princip derſelben in verſchiedenen Richtungen auf verſchiedene Gegenſtände mit größerer oder geringerer Selbſtthätigkeit wirkt, ſofern es bald wie ein fühlendes, bald wie ein vorſtellendes, und bald mehr wie ein denkendes Weſen ſich offenbart. Gefühl und Receptivität ſind ein und dasſelbe Vermögen der Seele. Hingegen das Vorſtellen und Denken ſind Folgen der thätigen Kraft, mit welcher die Seele Etwas hervorbringt, wenn ſie gefühlt hat.

Die Seele beſitzt alſo Receptivität und Activität, oder, wie wir es itzt nennen würden, Spontaneität. Das Vorſtellungsvermögen und die Denkkraft beſchäftigen ſich mit ſchon gefühlten Modificationen; die Thätigkeit der Seele iſt hier eine innere. Die Seele wirkt aber auch ſolche Veränderungen, die keine Vorſtellungen ſind, wenn ſie entweder neue Beſtimmungen ihres innern Zuſtandes hervorbringt, oder außer ſich auf ihren Körper wirkt. Bey dieſer Thätigkeit geht die Seele ſo zu ſagen aus ſich heraus. Wenn man die neuen Veränderungen, welche die Seele hervorbringt, weil ſie doch gefühlt werden müſſen, Empfindungen nennen will; ſo laſſen ſich alle möglichen Aeußerungen der Seele auf zwey Claſſen bringen, Empfindungen und Vorſtellungen.

Das Vermögen der Seele zu den neuen Veränderungen ſelbſt, da es ſich doch in ſeiner Art von dem bloßen Fühlen ſowohl, als vom Vorſtellen und Denken unterſcheidet, nennt Tetens die Thätigkeitskraft oder den Willen. So legt er der Seele überhaupt drey Grundvermögen bey: a) das Gefühl, welches die Empfänglichkeit für die Eindrücke der Objecte und für die unmittelbaren Seelenwirkungen in ſich begreift; b) den Verſtand, als das Vermögen des Vorſtellens und Denkens; c) die ſogenannte Thätigkeitskraft oder den Willen. Sofern die Seele originale Veränderungen ſowohl in ihrem eigenen Zuſtande als im Körper hervorbringen kann, beſitzt ſie Selbſtmacht; oder wir empfinden in uns ein Vermögen der Freyheit.

Daß ein ſolches Vermögen wirklich exiſtire, und daß der Menſch die Freyheit in dem Sinne beſitze,

als

als dynamiſch erſte Urſache eine Handlung ohne allen äußern Beweggrund anfangen und wieder abändern zu können, hält Tetens für unerweislich. Die Indeterminiſten, ſagt er, ſind ſchuldig, hiervon eine irgend vollſtändige Beobachtung beyzubringen; denn in allen Fällen, worauf ſie ſich berufen können, iſt es bis zur Evidenz gewiß, daß uns nicht alle individuelle Umſtände, die auf eine Handlung einwirkten, bekant ſind. Wenn Jemand ſpaziren reitet, ſo glaubt er doch mit Ueberzeugung, er hätte auch auf irgend einem andern Wege reiten können, und es habe bloß von ihm abgehangen, daß er dieſen Weg gewählt habe. Er fühlt alſo allerdings ein Vermögen der Freyheit in ſich, und handelt nach dieſem Gefühle. Wenn er aber ſich genau nach den Umſtänden erkundigt, die ihn bewogen, gerade dahin, und auf dieſem Wege zu reiten; ſo wird er finden, daß doch immer äußere Beweggründe vorhanden waren, die ihn determinirten. Alſo die pſychologiſche Freyheit der Seele läßt ſich aus der Empfindung darthun, hingegen nicht die metaphyſiſche, der vielmehr die Erfahrung ſelbſt zu widerſprechen ſcheint. Tetens glaubte übrigens, daß es an der pſychologiſchen Freyheit für das moraliſche Bedürfniß des Menſchen genug ſey, da auch die metaphyſiſche objectiv ſtatt finden könne, wenn ſie gleich für uns unbegreiflich und unerweislich wäre.

Erſcheint hier Tetens gewiſſermaßen als Determiniſt, ſo iſt er dagegen ein enſchiedener Immaterialiſt. Er zeigt die auffallende Verſchiedenheit, die zwiſchen unſeren Vorſtellungen von der Materie und zwiſchen denen iſt, welche uns das Selbſtbewußtſeyn von einem fühlenden und denkenden Weſen

ſen giebt. Die Argumente der Materialiſten werden zum Theile von ihm überaus ſcharfſinnig und bündig widerlegt. Durch das Gefühl des Ich hält er ſich berechtigt, eine ſolche Einfachheit desſelben, das heißt bey ihm, der Seele ſelbſt, anzunehmen, die aus unabgeſonderten Theilen beſteht; ſo daß eine Veränderung des einen Theils ſich über das Ganze verbreitet, und das Ich ein von Allem demjenigen ſpecifiſch verſchiedenes Weſen iſt, was wir uns als ein körperliches Organ vorſtellen.

Auch aus dem Zuſammenfaſſen des Mannichfaltigen zur Einheit in der Erkentniß folgert er eben ſo, wie Mendelsſohn, die Unkörperlichkeit der Seele. Er legt ihr aber doch eine ideale Ausdehnung bey, nicht eine räumliche, und glaubt daraus die Möglichkeit erklären zu können, wie das Mannichfaltige in der Seele als Einheit exiſtire, da die Materialiſten immer von der Unerklärbarkeit dieſes einen Einwurf gegen die Einfachheit der Seele entlehnen.

Die Ideenaſſociation wird von Tetens folgendermaßen erläutert: Die Empfindung hinterläßt gewiſſe Spuren ſowohl im Gehirne, als im Seelenſubjecte, die eine Leichtigkeit oder Fertigkeit desſelben bewirken, der ehemaligen Empfindung ähnliche Modificationen anzunehmen. Hierauf beruhen das Gedächtniß und die Erinnerungskraft. Mittelſt der letzteren aſſociiren ſich die Ideen ganz unwillkührlich, wenn wir nehmlich die Erinnerungskraft nicht beſonders anſtrengen, oder auf beſondere Ideen richten.

Ein philoſophiſcher Denker, der auch ſeine Vorſtellungsart auf pſychologiſche Unterſuchungen gründete,

dete, iſt Johann Georg Heinrich Feder. Er war zuerſt Profeſſor der Griechiſchen und Hebräiſchen Sprache am Gymnaſium zu Coburg, wurde von dort nach Göttingen berufen, wo er eine anſehnliche Reihe von Jahren als einer der beliebteſten und wegen ſeines Geiſtes und Charakters allgemein verehrteſten Lehrer gewirkt hat, und lebt noch gegenwärtig in verdienſtvoller Thätigkeit zu Hannover, als Director des Georgianum's daſelbſt.

Gleich beym Antritte ſeiner ſchriftſtelleriſchen Laufbahn ward Feder berühmt durch ſeinen Neuen Emil, ein Buch, das vernünftigere pädagogiſche Grundſätze auf eine intereſſante Art darſtellte, und durch ein deutſches Compendium der Logik und Metaphyſik, zweckmäßiger und geſchmackvoller eingerichtet und geſchrieben, als die auf den Univerſitäten und Schulen damals noch herſchenden lateiniſchen. Sein vornehmſtes Beſtreben war hier, die Philoſophie faßlich für den Gemeinſinn vorzutragen, und in beſtändiger Uebereinſtimmung mit der Erfahrung und der wirklichen Welt zu erhalten. Er verband daher die Logik mit der Pſychologie, und brauchte die letztere als Propädeutik zu jener, theils um die Logik dadurch mehr aufzuklären, theils um ihr auch für das Studium, zumal bey jungen Leuten, größern Reiz zu geben. In der Pſychologie neigte er ſich mehr zu dem Lockiſchen Syſteme, als zu dem Leibniz-Wolfiſchen. Er verwirft alle angebohrne Begriffe als ſolche, und leitet alle Erkentniß aus der Erfahrung ab, ſelbſt die Vorſtellungen von Raum und Zeit, und folglich auch die Mathematik.

Natürlich hat Feder, da er den Fortgang der philoſophiſchen Literatur ſehr aufmerkſam begleitete

 und

ſtudirte, von Zeit zu Zeit an ſeinem philoſophiſchen Glaubensbekentniſſe geändert, und das zeigt ſich, zur Ehre ſeiner philoſophiſchen Muſe, in den verſchiedenen Ausgaben jenes Lehrbuchs, deren keine mit der anderen harmonirt, und jede eine Frucht gereifteter Einſicht iſt. Beſonders änderten ſich ſeine Ideen in den letzten Jahren ſeines Göttingiſchen Aufenthalts durch den Einfluß der Kantiſchen Philoſophie, und die Streitigkeiten, die er darüber hatte.

In der Metaphyſik iſt er ein liberaler Eklektiker. Manche Materien, die ihrer Natur nach zu ſpitzfindig und trocken ſind, hat er ganz beſeitigt; ſehr viele läßt er unentſchieden, und bringt Gründe für und wider vor, ohne ein beſtimtes dogmatiſches Reſultat zu ziehen; überhaupt aber nimt er auch hier immer auf den Gemeinſinn Rückſicht, um nicht gegen dieſen zu verſtoßen, ohne daß man ihm doch mit Grunde vorwerfen könte, er habe dem Rechte der ſtreng wiſſenſchaftlichen philoſophiſchen Speculation, die doch auch den Gemeinſinn nie empören darf, zu viel vergeben. Die Lehren vom Daſeyn Gottes, von der Vorſehung, von der Freyheit, von der Unſterblichkeit der Seele, haben, des praktiſchen Bedürfniſſes wegen, in ſeiner Philoſophie vorzugsweiſe einen dogmatiſchen Charakter. Außerdem würden etwa noch folgende Puncte zu den Eigenthümlichkeiten der Federſchen Metaphyſik gehören:

Erſtlich: Sie iſt entſchieden dem Idealismus entgegengeſetzt. Den Streit über die objective Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit der Dinge, der in den nächſt verfloſſenen Decennien die ſpeculativen Köpfe ſo ſehr beſchäftigt hat, erklärt ſie für einen bloßen

ßen Wortſtreit. Der Idealiſt muß doch zugeſtehen, daß bey geſundem Zuſtande des Menſchen ein gewiſſer objectiver Schein, welcher Gegenſtände und deren Beſchaffenheiten darſtellt, beſtändig ſich gleich und regelmäßig iſt. Denn ſeine eigenen Vorſtellungen, die auf einen ſolchen objectiven Schein hinweiſen, leugnet der Idealiſt nicht ab. Was er aber einen beſtändigen und regelmäßigen objectiven Schein nennt, das nennen alle übrige Menſchen Realität. Der ganze Streit über ſubjective und objective Wahrheit iſt alſo im Grunde eine Logomachie. Der Idealiſt nimt an, daß wir durch unſere Empfindungen nur erkennen, was ein Ding für unſere ſinnlichen Organe iſt, und folglich auch für unſern Verſtand ſeyn kann. Eine andere Erkentniß giebt es aber für den Menſchen überhaupt nicht. Wenn alſo der beſtändige Schein für uns Realität iſt, und die Dinge uns nur das ſind, was ſie bey der natürlichen Empfindung uns zu ſeyn ſcheinen; ſo müſſen wir diejenigen Beſchaffenheiten, mit welchen ſie uns erſcheinen, auch ihre objectiven Beſchaffenheiten nennen; und es iſt daher ungereimt, zu behaupten, daß alle Menſchen nicht recht empfinden, ſobald ſie wirklich Etwas auf eine übereinſtimmende Weiſe empfinden.

Feder ſetzte alſo über dieſe Materie folgende Grundſätze feſt:

I. Was alle Menſchen nicht anders, als ſo denken können, das iſt ſo, das iſt wahr und wirklich.

II. Was allen Menſchen natürlicher weiſe ſchön ſcheint, das iſt es auch wirklich.

III. Was allen Menſchen vermöge der natürlichen Triebe und Empfindungen recht oder unrecht ſcheint, das iſt es auch wirklich.

Zweytens: Den Satz vom Grunde oder von der Cauſalität erklärt Feder für eine Folge der Uebereinſtimmung aller Erfahrung. Er leitet ihn alſo ebenfalls aus der Erfahrung her. Er glaubte hier einen Mittelweg zwiſchen Hume und Kant einſchlagen zu können. Der Satz vom Grunde ſollte nicht zufällig ſeyn, ſondern Gewißheit haben, ſofern er durch die Erfahrung ohne Ausnahme beſtätigt würde; er ſollte aber gleichwohl nicht ein angebohrnes reines Verſtandesprincip der Syntheſis ſeyn, wie Kant annahm. Hier ſtreitet inzwiſchen gegen Feder hauptſächlich, daß der Satz vom Grunde eigentlich durch die Erfahrung gar nicht wirklich bewährt wird, indem die Erfahrung bloß die Folge der Erſcheinungen nach einander, aber nicht das nothwendige Cauſalverhältniß derſelben darſtellt.

Auſſer der Pſychologie, Logik und Metaphyſik hat Feder auch vorzüglich die praktiſche Philoſophie bearbeitet. Seine Lehrbücher über die dahin gehörigen Diſciplinen ungerechnet, haben wir von ihm ein größeres Werk über den menſchlichen Willen, das für die Theorie der praktiſchen Seelenvermögen überhaupt, namentlich für die empiriſche Moralphiloſophie eines der lehrreichſten und vortreffſichſten iſt, die wir beſitzen. Inwiefern er in Anſehung der philoſophiſch praktiſchen Principien ein Gegner des Kantiſchen Syſtems war, davon werde ich weiter unten umſtändlicher reden.

Die populare Methode, und der nach der Beſchaffenheit der Philoſophie vor der Erſcheinung der Kantiſchen Schriften zweckmäßige Eklekticismus Feder's, verbunden mit einer beſcheidenen Skepſis in Hinſicht auf ſolche Gegenſtände, die ihrer Natur nach problematiſch ſind, und wohl immer bleiben werden, verſchafften ſeinen Lehrbüchern einen ſehr ausgebreiteten Beyfall, und ſie ſind eine Zeitlang auf ſehr vielen Schulen und Univerſitäten Deutſchlands beym philoſophiſchen Unterrichte zum Grunde gelegt worden. In den letztern Jahren während der durch Kant's, Reinhold's, und Fichte's Philoſophie veranlaßten Streitigkeiten, iſt ihm, wie mehr andern der ältern philoſophiſchen Lehrer und Schriftſteller, denen jene keine Ueberzeugung abgewann, häufig von einſeitigen Zeloten Unrecht gethan. Gegenwärtig ſcheint er ſich dem Streite ganz entzogen zu haben. Einer mündlichen Aeußerung gegen den Verfaſſer dieſes Werks zufolge, hat er eine größere Schrift über die Philoſophie ausgearbeitet, die ſeine geprüfteſte Ueberzeugung enthalten, aber erſt nach ſeinem Tode erſcheinen ſoll. Dann wird alſo das Publicum erfahren, bey was für Reſultaten er nach einem unter philoſophiſchen Studien zugebrachten nicht kurzem Leben geglaubt hat, ſich beruhigen zu können oder zu müſſen.

Mit den bisher genannten Philoſophen in der Periode vor der kritiſchen Philoſophie will ich die hiſtoriſche Notiz von einigen andern merkwürdigen philoſophiſchen Schriftſtellern verbinden. Dahin gehört Hermann Samuel Reimarus, geb. zu Hamburg 1694, Profeſſor am Gymnaſium daſelbſt, geſt. 1765. Durch Gründlichkeit und Deutlichkeit über-

traf er zuvörderſt alle ſeine Vorgänger in der compendiariſchen Behandlung der Logik. Seine Vernunftlehre aus den Sätzen der Einſtimmung und des Widerſpruchs hergeleitet, hat lange mit Recht für ein claſſiſches Buch gegolten, und iſt es noch. Mehr Intereſſe für die wiſſenſchaftliche Philoſophie haben jedoch ſeine Abhandlungen über die natürliche Theologie, die 1754 zuerſt herauskamen.

Den kosmologiſchen Beweis des Daſeyns Gottes führte er hier aus der nothwendigen Schöpfung der Menſchen und Thiere. Der Anfang dieſer kann nicht natürlich erklärt werden, da in der Materie weder das Princip des Lebens, noch das Princip einer zweckmäßigen Organiſation enthalten iſt; man alſo nothwendig zur Erklärung eine übernatürliche verſtändige Urſache zu Hülfe nehmen muß.

Auf eine andere Art führte er eben dieſen Beweis aus der Gleichgültigkeit der Natur gegen Exiſtenz und Nichtexiſtenz. Kein Ding iſt in der materiellen Schöpfung um ſeiner ſelbſt willen vorhanden; es erkennt auch weder ſich ſelbſt, noch andre Dinge; daher könte es ſeyn, oder auch nicht ſeyn, und würde im letztern Falle nichts vermiſſen. In dieſer Beziehung hat die Welt gar keine innere phyſiſche Vollkommenheit. Da nun doch die lebloſe Natur exiſtirt, und zu Einem Ganzen zweckmäßig hinwirkt, wiewohl jedes einzelne Ding für ſich blind wirkt; ſo muß ein Zweck in der Welt liegen, der außerhalb jenem einzelnen Dinge iſt; und es muß ein Weſen vorhanden ſeyn, welches der Natur dieſen Zweck theils vorſchreibt, theils ſie zur Erreichung desſelben hinleitet. Um der empfindenden und vernünf-

nünftigen Subſtanzen willen können wohl einzelne Dinge vorhanden ſeyn; aber da jene ſelbſt zufällig ſind, und auch den Weltzweck zu verfolgen haben; ſo muß noch außer ihnen ein göttliches Weſen gedacht werden, welches den Weltzweck möglich macht und ſelbſt ausdrückt. Die lebloſe Natur alſo, und auch die belebte und vernünftige, ſind um der Gottheit willen vorhanden, und müſſen von dieſer ihr Daſeyn empfangen haben.

Reimarus leugnete die Ewigkeit der Weltſchöpfung; er nahm ſie als in der Zeit geſchehen an; denn Gott könne ſeine eigenthümlichen Eigenſchaften nicht auf die Welt übertragen, noch eine Welt von Ewigkeit her erſchaffen, da hierzu eine unendliche und doch vergangene Cauſalreihe erfodert werde; wenn Gott alſo habe ſchaffen wollen, ſo habe er in der Zeit ſchaffen müſſen, oder die Welt muß einen Anfang gehabt haben. Die Eigenſchaften Gottes leitete Reimarus theils aus dem Begriffe eines nothwendigen Weſens her, theils aus den nothwendigen Abſichten, die ſich in der Welt finden. Ueberhaupt hat er das Verdienſt, die Phyſikotheologie ſehr ausgebildet, und zu dem Grade moraliſcher Gewißheit erhoben zu haben, deſſen ſie nur fähig iſt.

Die Unkörperlichkeit der Seele ſuchte Reimarus aus der Empfindung darzuthun; es ſey immer ein und daſſelbe Subject in uns, welches die verſchiedenen Eindrücke ſamle, aufnehme und bearbeite. Aus der Unkörperlichkeit der Seele folgerte er ihre Unſterblichkeit. Unter andern Gründen, welche er außerdem für dieſe benutzte, berief er ſich auch auf diejenigen Anlagen und Fähigkeiten des

Menſchen, deren Zweck in dieſem körperlichen Leben nicht erreichbar ſey, und die gleichwohl nicht zwecklos ſeyn könten.

Sehr berühmt iſt auch ein anderes Werk des Reimarus: Betrachtungen über die Kunſttriebe der Thiere (Hamburg; 1762. 8.) Er wurde durch ſeine phyſikotheologiſchen Studien auf dieſe Unterſuchungen geführt; ſie ſind in ihrer Art in Deutſchland einzig geblieben; und auch nach dem, was die Ausländer geleiſtet haben, iſt die Pſychologie der Thiere ein noch ſehr wenig angebautes Feld. Das Reſultat der Beobachtungen des Reimarus war, daß den edlern Thieren Vorſtellungsvermögen, Gedächtniß und Phantaſie zukommen; hingegen nicht das Vermögen der Abſtraction, alſo auch nicht Urtheilskraft und Schlußvermögen, überhaupt nicht Verſtand. Am auffallendſten iſt der Unterſchied des praktiſchen Seelenvermögens der Thiere von dem menſchlichen. Das Thier hat keine Freyheit; es iſt alſo auch keiner Reflexion über ſeine Handlungen fähig; ſondern richtet ſich in allen ſeinen Thätigkeiten nach den Trieben des Inſtincts und nach thieriſchen Gefühlen.

Bald nach Reimarus ward die wiſſenſchaftliche Logik ſehr gründlich bearbeitet von Johann Heinrich Lambert. Er war gebohren 1728 zu Mühlhauſen im Sundgau. Sein Vater war ein Refügie, ein armer Schneider, der auf den Unterricht und die Bildung ſeines Sohnes wenig oder nichts verwenden konte; dieſer hatte alſo eine ſehr mühſelige Jugend. Im J. 1745 wurde er Hofmeiſter der Söhne eines Herrn von Salis, die er auf Univer-

Univerſitäten führte, und nachher auf ihren Reiſen begleitete. In der Folge ward er durch ſeine Schriften als Mathematiker und Philoſoph berühmt. Friedrich der Große ernannte ihn zum Mitgliede der Akademie der Wiſſenſchaften, und zum Oberbaurathe. Er ſtarb im J. 1777.

Sein bekantes philoſophiſches Werk iſt: Neues Organon; Leipzig 1764; in zwey Bänden 8. In dieſem bemühte er ſich, die Logik gründlicher und vollſtändiger darzuſtellen, und wählte zu dem Ende auch eine neue Bezeichnungsart, um ſie einer mehr mathematiſchen Behandlung fähig zu machen. Eine ähnliche Idee hatte damals auch Ploucquet in Tübingen. Das größte Verdienſt hat ſich Lambert um die Syllogiſtik erworben, und in Anſehung dieſer iſt ſein neues Organon claſſiſch für Jeden, der tiefer in jene eindringen will. Er verfuhr hier ſo genau, daß er z. B. auch von jeder ſyllogiſtiſchen Figur den Grund ihrer Eigenthümlichkeit aufſuchte, und ihre Vorzüge und Mängel angab.

Beſonders merkwürdig iſt auch Lambert's Theorie von den einfachen Begriffen, auf die er ſeine Architektonik, als eine Wiſſenſchaft von den Erkentnißprincipien überhaupt gründete. Jede Zergliederung zuſammengeſetzter Begriffe führt auf einfache. Je weiter wir in dieſer Zergliederung kommen, deſto rein gedachter muß auch unſere wiſſenſchaftliche Erkentniß werden. Dieſe Erkentniß würde ganz rein ſeyn, wenn wir alle einfache Grundbegriffe kennen gelernt, und mit Worten ausgedrückt hätten, und auch das Princip zu der Möglichkeit ihrer Zuſammenſetzung wüßten. Die Erfahrung giebt zum Bewußt-

ſeyn

ſeyn jener Grundbegriffe nur die Veranlaſſung; der Möglichkeit nach liegen ſie im Verſtande, und auch in der Wirklichkeit ſind ſie bloße Erzeugniſſe deſſelben.

Man ſieht, daß Lambert zu einer Theorie des reinen Verſtandes mit Kant einen ähnlichen Anſchlag hatte; nur wurde er durch das Vorurtheil irre geleitet, daß die Grundbegriffe einfache ſeyn müßten, und hauptſächlich gebrach es ihm an einem Kriterium, die Sinnlichkeit und den Verſtand ſpecifiſch zu unterſcheiden. Was die eigentlichen Functionen des Verſtandes betrifft, die Syntheſis und die Analyſis, ſo war er auch mit den Gründen dieſer, und ihrer Beziehung nicht nur auf das Denken, ſondern auch auf das Erkennen, nicht im Klaren. Er begieng in der Aufſuchung der einfachen Begriffe denſelben Fehler, welchen Locke begieng, daß er ſolche Begriffe für unauflöslich hielt, welche es nur den Sinnen nach ſind, aber vom Verſtande wohl aufgelöſt werden können. Zu den einfachen Begriffen rechnet er z. B. folgende: Ausdehnung, Solidität, Bewegung, Exiſtenz, Dauer, Succeſſion, Einheit, Bewußtſeyn, Bewegungskraft, Wollen u. a. Mittelſt dieſer Grundbegriffe glaubte er den Weg zu einer wiſſenſchaftlichen Grundlehre, die er nun Architektonik nannte, gebahnt zu haben. Aus den einfachen Begriffen wollte er die allgemeinen metaphyſiſchen Wahrheiten zuſammenſetzen. Aber gerade weil er in der Aufſuchung jener allgemeinen Grundbegriffe nicht glücklich geweſen war, und er die reinen Anſchauungen des Raumes und der Zeit mit Verſtandesbegriffen verwechſelte, ſo konte ihm ſein Unternehmen nicht gelingen. Man findet z. B. in ſeiner Architektonik

auch folgende Axiome: Jede Zeit hat ihren beſtimten Anfang. — Jedes Ding muß im Raume ſeyn, u. dgl.

Während Reimarus, Ploucquet, Lambert u. a. ſich ſo eifrig beſtrebten, der Logik und Metaphyſik eine größere wiſſenſchaftliche Strenge und Wahrheit zu verſchaffen, trat ein philoſophiſcher Schriftſteller auf, deſſen Namen noch gegenwärtig unter uns in dem lebhafteſten Andenken iſt, und der die entgegengeſetzte Richtung nahm. Dieſer war Johann Bernhard Baſedow. Er verdient in der Geſchichte der Philoſophie eine Stelle nicht bloß wegen der Revolution, die er im Erziehungsfache theils bewirkt hat, theils bewirken wollte, ſondern auch wegen ſeiner originellen Anſicht und Behandlung der Philoſophie ſelbſt.

Seine Lebensgeſchichte iſt zu verwickelt, als daß ſie hier ausführlich erzählt werden könte; ich will nur die Hauptumſtände angeben. Er wurde gebohren zu Hamburg 1723, und war der Sohn eines Perükenmachers. Seine erſte Bildung bekam er auf dem Gymnaſium daſelbſt, und überhaupt verdankte er den Lehrern desſelben, was man bey ihm eine gelehrte Grundlage nennen konte. Er erinnerte ſich auch nachher, da er über Erziehung und literariſchen Unterricht ſchon ſein eigenes Ideenſyſtem hatte, einiger ſeiner Lehrer immer mit großer Achtung und Dankbarkeit. Er ſtudirte auf mehr Univerſitäten, und lebte hernach eine Zeitlang zu Altona und Hamburg, wo er ſich hauptſächlich mit Privaterziehung und Schriftſtellerey über Philoſophie und Erziehungsweſen beſchäfftigte, bis es ihm gelang, das Philanthropin in Deſſau zu Stande

zu bringen. Hier hatte er mit den von ihm angeſtellten Lehrern eine Menge Streitigkeiten und Zänkereyen, die größtentheils im Publicum laut wurden, und da ſie den Erziehern von beyden Theilen eben nicht zur Ehre gereichten, das Meiſte dazu beytrugen, daß das Inſtitut nie recht gedeihen wollte.

Baſedow war allerdings ein außerordentlicher Kopf; er hatte einen ſehr geſunden Verſtand und einen natürlich guten Charakter; aber er hatte dabey ein ſehr leidenſchaftliches Temperament, wovon Uebereilung und Inconſequenz in ſeinen Planen und Mitteln die Folgen waren. Seine Entwürfe wurden ſchnell von ihm gefaßt, und anfangs arbeitete er raſtlos und mit unglaublichem Eifer an ihrer Ausführung; aber das Feuer erkaltete; er gab oft einen Entwurf eben ſo ſchnell wieder auf, wie er ihn gefaßt hatte, und machte bald einen neuen. So ſind in ſeiner pädagogiſchen Laufbahn Plan auf Plan, Vorſchlag auf Vorſchlag gefolgt, wovon er doch nur die wenigſten reiflich überdacht, oder bey Ausführung derſelben beharrt hätte. Nach dieſem ſeinem Temperamente und ſeiner Art zu verfahren darf man ſich nicht wundern, daß er bey ſeiner Reformation des Erziehungsweſens in fehlerhafte Extreme gerieth, und das Gute wieder verdarb, was jene wirklich hatte oder hätte haben können, und was er beabſichtigte. Dies zog ihm eine beträchtliche Zahl von Gegnern zu, die das Alte eben ſo lebhaft und bitter vertheidigten, wie er es angegriffen hatte, und bey dieſen Streitigkeiten kamen auch manche Blößen des neuen pädagogiſchen Weſens an das Licht. Es traten auch noch andere nachtheilige Umſtände ein. Baſedow liebte beſonders den Trunk, und ſchweifte nicht ſelten darin aus; ſeine

Finan-

Finanzen waren faſt immer in Unordnung, wodurch er ſich genöthigt ſah, zuweilen unedle Mittel zu brauchen, zu projectiren, bloß um dem Publicum Geld abzulocken u. w. Mehrere ſeiner literariſchen Unternehmungen, vornehmlich in den letzten Jahren ſeines Lebens, ſind bloß mercantiliſch geweſen; daher er auch zuletzt nicht bloß als Pädagog, ſondern auch als Schriftſteller, faſt ganz ſeinen Credit verlor. Er ſtarb im J. 1785.

Eh ich Baſedow's pädagogiſche Ideen im Allgemeinen charakteriſire, will ich etwas erinnern über ſeine beyden frühern philoſophiſchen Werke: 1) Philalethie oder neue Ausſichten in die Wahrheit und Religion der Vernunft bis in die Grenzen der Offenbarung (Altona 1764; II Theile 8.); 2) Theoretiſches Syſtem der geſunden Vernunft (Altona 1765. 8.). Sein Zweck war hierbey, alles Studium der Philoſophie auf das eigene Intereſſe des Menſchen, und das Bedürfniß der Glückſeligkeit zu lenken, und ſtatt einer demonſtrativen Wiſſenſchaft in Sachen der Metaphyſik einen Glauben einzuführen. Er erklärte daher gleich die Philoſophie überhaupt für einen gründlichen Vortrag gemeinnütziger Erkentniſſe, theilte ſie ein in Anthropologie und Theologie, und behandelte ſie ſo popular, wie ſie noch nie in Deutſchland behandelt war.

Alles Wiſſen als ſolches war ihm precär, und ſelbſt der Begriff der Wahrheit blieb bey ihm ſchwankend. Wahrheit, ſagt er, iſt derjenige Werth unſerer Gedanken, vermöge deſſen ſie mit feſtſtehendem Beyfalle angenommen werden, wenn wir unſe-

unſerer Glückſeligkeit gemäß denken wollen. Hierdurch wird die Wahrheit etwas ganz individuell Subjectives; denn ſie hängt nun von den individuellen Begriffen ab, die Jeder mit ſeiner Glückſeligkeit verbindet, und ſo läuft der Begriff der Wahrheit immer mit dem Begriffe der Glückſeligkeit in einem Cirkel herum.

Baſedow zog hieraus die Folgen: a) Alle unſre ſinnliche Urtheile ſind wahr, inwieferne die Gegenſtände wirklich und mit Beyfalle durch die Verſtandeskräfte gedacht werden. b) Alle Grundſätze ſind wahr, die man glaubt, ſobald man ſie verſteht. c) Alle Schlußfolgen ſind wahr, von denen man ſich überzeugt fühlt, ſobald man ſich jener Grundſätze lebhaft erinnert. Die letztere Art von Gewißheit nannte Baſedow die mathematiſche.

Den Werth der Analogie erhöhte er mehr, als alle ſeine Vorgänger. Er behauptete, ſie ſey die einzige treue Lehrerinn außer dem Gebiete der Mathematik; auf ſie allein wollte er nur den Satz des zureichenden Grundes bauen, und den Gebrauch dieſes nur ſo weit verſtatten, als ſich überhaupt analogiſch ſchließen laſſe. Er gab ihm auch einen andern Namen, und nannte ihn den Hauptſatz von den Urſachen, oder von der Regelmäßigkeit der Folgen. Da Baſedow dem gemeinen Menſchenſinne ſo viel Autorität einräumte, ſo verwarf er auch alle philoſophiſche Syſteme, welche demſelben zu widerſprechen ſcheinen, den Idealismus, die Monadenlehre, und die präſtabilirte Harmonie.

Am meiſten diſputirte er gegen die Monadenlehre. Um ſie zu widerlegen, brauchte er unter andern

dern auch folgendes Raiſonnement: Wenn die Monadenlehre bey zwey Monaden A und B widerſinnig iſt, ſo iſt ſie es auch bey allen. Die Monade A denkt dasjenige, was in ihr und der Monade B vorgeht; in ihr aber geht nichts als das Vorſtellen vor, ſofern ſie alſo ſich ſelbſt denkt, denkt ſie an ihre Vorſtellungen; dieſe aber müſſen doch einen Gegenſtand haben; der Gegenſtand kann kein anderer ſeyn, als die Monade B und ihr Zuſtand; indem alſo A an die Monade B denkt, denkt ſie eine von ihrer eigenen verſchiedene Denkart. Dazu kann in ihr ſelbſt der Grund nicht liegen. Haben aber die Vorſtellungen der Monade keinen Gegenſtand, ſo ſind ſie nichts. Dies war eben kein bündiges Raiſonnement.

Zum Beweiſe des Daſeyns Gottes verlangte Baſedow folgende Axiome, die er ſelbſt für unumſtößlich hielt:

I. Das Axiom von der Urſache: Alles, was einen Anfang hat, iſt durch eine vorgängige Urſache zur Wirklichkeit gekommen; dies beruht auf einer allgemeinen Erfahrung.

II. Das Axiom von der verſtändigen Urſache: Die mannichfaltige Uebereinſtimmung der Dinge mit einer ordentlichen Abſicht iſt auch nicht ohne Abſicht da, und wird fortdauernd durch eine ſolche Abſicht gewirkt.

III. Das Axiom von der zweckmäßigen Beſchaffenheit der Welt. Dieſe ſuchte er aus der Betrachtung der Sinnenwelt darzuthun.

IV. Das Axiom vom Uebergewichte des Guten in der Welt.

V. Das Axiom: Jede Reihe von Urſachen und Wirkungen gründet ſich auf eine einzige erſte Urſache.

Wurden dieſe Sätze zugeſtanden, ſo war freylich der Beweis des Daſeyns Gottes ſehr leicht zu führen.

Baſedow's Philalethie hat beygetragen, vornehmlich bey dem erſten Enthuſiasmus, der in Deutſchland für ihn rege wurde, die wiſſenſchaftliche Strenge aus den hierher gehörigen Unterſuchungen zu verbannen. Sie hat Popularität, aber zugleich auch Seichtigkeit befördert. Inzwiſchen hat ſie auch etwas Gutes gewirkt. Sie hat die Philoſophen, die dem Anſehn des gemeinen Menſchenſinnes zu viel vergeben hatten, wieder orientirt. Sie hat manche Pedantereyen verdrängt, unnütze Subtilitäten lächerlich gemacht, und für den praktiſchen Gebrauch im gemeinen Leben enthält ſie viele gute Bemerkungen und Regeln.

Bey der Reforme, welche Baſedow ſowohl in der häuslichen, als in der öffentlichen bürgerlichen und gelehrten Erziehung als Schriftſteller und auch durch eigene Praxis zu veranlaſſen und zu befördern ſtrebte, gieng er von ſehr richtigen allgemeinen Maximen aus, und er hatte auch im Ganzen ſehr vernünftige Zwecke. Aber er fehlte oft in den Folgerungen, die er aus ſeinen Grundſätzen zog, in der Art der Anwendung derſelben, in den Mitteln, die er ſelbſt wählte, oder Andern empfahl; und zwar fehlte er vorzüglich deßwegen, weil er zu viel auf Begriffe, auf Theorie, baute, und die wirkliche Erfahrung, die hier eine ſo entſcheidende Stimme hat, und neben der Vernunft die treuſte Lehrerin iſt, nicht immer oder zu wenig um Rath fragte.

Baſedow's Wahlſpruch war: Naturam ſequere ducem. Wenigſtens war dieſer die Grundmaxime, die aus allen ſeinen Verbeſſerungsprojecten im Erziehungsſache hervorleuchtete. Die Beſtimmung des Menſchen durch ſeine eigene Natur iſt Tugend und Glückſeligkeit, und hierauf muß die Erziehung desſelben abzielen, wenn ſie mit ſeiner Natur wahrhaft harmoniren ſoll. Sie muß den Menſchen in den Jahren der Kindheit und Jugend zu dem Ziele vorbereiten, daß er demſelben ſo ſicher und leicht hernach im reifern Alter entgegen gehen kann, wie es unter den Umſtänden, in welchen er ſich befindet, und bey den äußern Zufällen des Schickſals nur immer möglich iſt.

Dazu aber iſt vor Allem Andern erforderlich:

I. Eine zweckmäßige Ausbildung des Körpers, wobey theils auf das Wachsthum, die Geſundheit und Feſtigkeit desſelben überhaupt, theils auf Gewandtheit und Fertigkeit in ſolchen Uebungen, die am häufigſten im wirklichen Leben vorkommen, und deren jeder Menſch, wo nicht immer, doch in manchen Fällen und Lagen, nothwendig bedarf, Rückſicht genommen wird. Es iſt

II. dazu erforderlich eine zweckmäßige Ausbildung der Seelenkräfte ſowohl in theoretiſcher, als in praktiſcher, und hauptſächlich in moraliſcher Beziehung. Die Seelenkräfte ſelbſt müſſen von Seiten des Erziehers mancherley Veranlaſſungen bekommen, ſich zu äußern und zu entwickeln. Es muß nicht bloß eine oder die andere, wohl gar die mechaniſchſte vor allen, das Gedächtniß, allein, oder vorzüglich, und zum Schaden der übrigen, cultivirt werden; ſondern

es iſt auf eine gewiſſe Harmonie derſelben überhaupt zu achten.

III. Unter den wiſſenſchaftlichen Kentniſſen, welche in frühern Jahren den Zöglingen zunächſt beygebracht werden, gehen diejenigen allen übrigen vor, die für das praktiſche Leben die wichtigſten ſind, wenn ſie auch gewöhnlich von den ſogenannten Gelehrten gerade am meiſten verſäumt oder wohl gar verachtet werden ſollten.

IV. Die Methode beym Unterrichte muß der Lehrer dem Charakter des jugendlichen Alters überhaupt, und den individuellen Fähigkeiten und Anlagen der Zöglinge anzupaſſen verſtehen. Er muß nichts, oder ſo wenig wie möglich, durch Zwang ausrichten wollen, ſondern das Lernen den Kindern zum Vergnügen machen, ihren Ehrtrieb wecken, und alle zufällige Mittel benutzen, die ihm etwa die Umſtände an die Hand geben, ſeinen Unterricht anzubringen.

V. Auch die Erziehung zur Sittlichkeit muß durchaus nicht Sache des Zwanges ſeyn, ſondern einer väterlichen Leitung und Belehrung über das Gute und Böſe, das Schickliche und Unſchickliche; ſo daß die Kinder nicht durch Furcht vor den Vorgeſetzten und Obern, oder durch den Mechanismus der Gewohnheit; ſondern vielmehr durch eigene Einſicht und Ueberzeugung moraliſch recht handeln. Die Kinder müſſen die Tugend von ihrer liebenswürdigen, und das Laſter von ſeiner häßlichen Seite kennen lernen, und ſo dereinſt wahrhaft gute Menſchen, nicht Heuchler, werden, und die, wenn ſie recht thun, lediglich ihrem Intereſſe dienen.

VI. In

VI. In eben dieſem Geſichtspuncte iſt auch der Religionsunterricht zu behandeln. Aller Aberglauben, Alles, was ſich nicht mit der geſunden Vernunft verträgt, iſt aus den Gemüthern der Zöglinge zu verbannen. Die Art der Gottesverehrung, die man mit den Kindern gemeinſchaftlich anſtellt, muß mit vernünftigen Religionsbegriffen zuſammenſtimmen.

Dies waren ohngefähr die Hauptmaximen, welche Baſedow hegte, und deren Befolgung er bey ſeiner Reformation des Erziehungsweſens im Allgemeinen ſich vorgeſetzt hatte. Schwerlich wird Jemand dieſe Maximen an ſich ſelbſt misbilligen können, und weil ſie ſo einleuchtend vortrefflich ſind; ſo kann man ſich auch den Beyfall leicht erklären, den er anfangs erhielt, da er zuerſt als Schriftſteller mit denſelben auftrat. Es kam nur Alles auf die Anwendung und die Mittel an, die zur Ausübung derſelben gewählt wurden.

Wenn Baſedow die erwähnten Maximen einer vernünftigen und zweckmäßigen Erziehung mit denen verglich, die zu ſeiner Zeit bey dem großen Publicum die herſchenden waren, oder auch ſie mit der gemeinen häuslichen und öffentlichen Erziehungs- und Lehrmethode zuſammenhielt; ſo mußte ihm nothwendig der ſchneidende Contraſt auffallen zwiſchen dem, was die damalige Erziehung wirklich war, und was ſie natürlicher und vernünftigerweiſe ſeyn ſollte.

Die phyſiſche Erziehung des Körpers war in ſehr vielen Stücken der Natur und jeder vernünftigen Beurtheilung zuwider laufend. Eine höchſt verderbliche Mode für die Geſundheit der künftigen Genera-

 tion

tion gleich in ihren erſten Keimen war unter andern das Tragen der Schnürbrüſte, das bey dem weiblichen Geſchlechte allgemein eingeführt war, und ſelbſt während der Zeit der hohen Schwangerſchaft nicht unterlaſſen wurde. Den Nachtheil ungerechnet, welchen dieſe heilloſe Sitte den Müttern ſelbſt an ihrer eigenen Geſundheit brachte, ſo mußte ſie auch, oder konte doch leicht den Kindern, die von ſolchen Müttern gebohren wurden, auf ihr ganzes künftiges Leben an der körperlichen Ausbildung Schaden thun. Wurden die Kinder nicht Krüppel, ſo wurden ſie doch oft ſchwache unproportionirt gebaute Menſchen, und die Natur konte in der Folge die Eindrücke nicht wieder verwinden, die der Embryo ſchon im Mutterleibe bekommen hatte. Die Kinder ſelbſt, wenn ſie kaum auf den Füßen ſtehen konten, zumal die Mädchen, wurden gleich wieder in Schnürbrüſte eingepanzert, und von Zeit zu Zeit immer ſchärfer eingeſchnürt, bis man endlich die Taille ſo dünn geſchnürt hatte, wie es nur möglich war. Den Knaben gab man wohl Schnürbrüſte, damit ſie einen geraden Wuchs erhielten, und nicht eine hohe Schulter oder ſchiefe Hüfte bekämen, die doch nicht ſelten eben durch den Zwang der Schnübruſt erſt veranlaßt wurden. Eine ähnliche Steifheit der Form beobachtete man auch in den übrigen Stücken des Anzugs.

Zu dieſem allgemeinen Fehler der körperlichen Erziehung kamen mehr andere. Viele Mütter ſäugten ihre Kinder nicht ſelbſt, ſondern überließen dieſes den Ammen, und ſetzten jene dadurch manchmal der größten Gefahr für die Geſundheit und das Leben aus. Waren die Eltern in dieſem Puncte gleichgültig genug gegen die phyſiſche Wohlfarth der Kinder,

um

um ſie der Mode, der Bequemlichkeit, der Cokette- rie, Preis zu geben; ſo waren ſie wieder in andern Puncten auf eine alberne Art zu zärtlich gegen dieſel- ben. Man ſperrte die Kinder in die Stube ein, und verſagte ihnen alle Uebungen und Spiele, wobey ir- gend eine Beſorgniß war, daß die Kinder einmal fal- len möchten; man hüllte ſie in warme Kleider, da- mit ja die freye Luft ſie nicht berührte; kurz man that Alles, in der Abſicht, die Geſundheit der Kinder dadurch zu verwahren, was man thun mußte, wenn man ſie ſchwächen, und aus den Kindern unbehülf- liche kraftloſe Zeitlebens kränkelnde Menſchen ziehen wollte. Die Ammen und alten Frauen hatten in An- gelegenheiten der frühern phyſiſchen Erziehung faſt allein das Regiment; und bey dieſen entſchieden Vor- urtheil, Aberglauben und Mode gegen Alles, was Natur und Vernunft lehrten.

Locke in England, Rouſſeau in Frankreich, und Baſedow in Deutſchland waren die erſten, welche auf dieſes drückende Uebel der Menſchheit, vorzüglich in den höhern Ständen, Aufmerkſamkeit erregten. Der Letztere ſchilderte mit den grellſten Far- ben zuvörderſt die Ungereimtheiten der modiſchen Er- ziehung in Anſehung des Körpers. Er empfahl eine leichtere Kleidung für die Kinder, die ſich an den Körper anſchmiegte, ohne ihn einzupreſſen, und ihn gegen die Rauhigkeit der Witterung ſchützte, ohne ihn zu empfindlich gegen dieſelbe zu machen. Er per- horreſcirte die Schnürbrüſte, und Alles, was den Körper oder einzelne Gliedmaßen widernatürlich ein- zwängte. Bey ſeinen Zöglingen führte er ſelbſt eine eigene Art der Kleidung ein, abgeſtutztes Haar ohne Puder, bloßen Hals ohne Binde u. dgl. was itzt ge-

wöhnlich iſt, damals aber außerordentlich auffiel, und von den Alten ſehr gemisbilligt wurde.

Baſedow rieth ferner, oder drang vielmehr darauf, daß man den Körper der Kinder, hauptſächlich der Knaben, auf jede Art abhärten müſſe durch Uebungen und Spiele in der freyen Luft, in der Kälte, im Regenwetter; der Knabe müſſe beherzt werden; er müſſe ſich Fertigkeit und Gewandtheit auch in ſolchen Uebungen verſchaffen, mit denen Gefahr verbunden ſey, um künftig einer wirklichen zufälligen Gefahr entgehen zu können, im Laufen, Springen, Klettern, Schwimmen. Bey der Erziehung der Kinder nach Baſedow's Methode nahmen daher die gymnaſtiſchen Uebungen einen Hauptplatz ein. Er hatte hierin gar nicht Unrecht; er übertrieb es nur, und gerieth dadurch in's fehlerhafte Extrem. Er konte z. B. immer eine leichtere natürlichere Art der Kleidung empfehlen, und ſich dennoch dabey an den Gebrauch und die Mode der Zeit halten, ſofern ſie unſchädlich waren, ohne ſeine Zöglinge zu ſehr mit dieſer in Contraſt zu ſetzen, und ſie dadurch als kleine Abentheuer erſcheinen zu laſſen. Es war nicht anders zu erwarten, als daß die Nachahmer Baſedow's, und ſelbſt ſeine Schüler bald auf das Aeußere einen zu großen Werth legten, ſich Excentricitäten darin zu ſchulden kommen ließen, und dadurch dem verſtändigen Publicum misfällig wurden. Auch gewöhnten ſie ſich dadurch früh daran, in ihrem Benehmen paradox zu ſeyn, wo die Paradoxie eine Thorheit war.

Aehnliche Fehler mit denen, welche bey der phyſiſchen Erziehung der Kinder obwalteten, traf

Baſedow nach ſeinem Geſichtspuncte auch in der Art an, wie man den Verſtand der Kinder bildete, ſie mochten nun zum gelehrten, oder bloß zum bürgerlichen Leben beſtimt ſeyn. In den ſogenannten Bürgerſchulen oder bey dem bürgerlichen Privatunterrichte zielte Alles nur darauf hin, das Gedächtniß der Kinder zu bereichern. Das Begreifen, ſetzte man voraus, komme in reifern Jahren hinterdrein von ſelbſt. Dieſes, da es übertrieben wurde, gereichte nicht nur an ſich den Kindern zur Marter; ſondern es war oft mit harter Behandlung durch Schläge und andere Entbehrungen und Caſteyungen verbunden, die den Kindern die Luſt zum Lernen benahmen, und ſie die Schule als eine Art von Zuchthaus betrachten laſſen mußten. Der Verſtand der Kinder blieb dabey unentwickelt und ungeübt; man war zufrieden, wenn ſie nur das vorgeſchriebene Penſum auswendig wußten; ob ſie übrigens dumm blieben; was für einen Gebrauch ſie einmal von den erlernten Kentniſſen machen könten, darauf ward nicht geachtet.

Und was waren es gewöhnlich für Kentniſſe, die der Knabe, auch wenn er ſich dem bürgerlichen Gewerbe gewidmet hatte, mit Gewalt lernen mußte? Lateiniſche und Griechiſche Vocabeln, eine unverſtändliche grammatiſche Terminologie, der Katechismus, die Todesjahre der Römiſchen Kayſer u. dgl. Wozu, fragte B., ſoll dieſes den Kindern in reiferem Alter nützen? Was helfen dem Schuſter, Schneider, Tiſchler, u. w. die lateiniſchen, wohl gar griechiſchen Brocken, die er im Schweiße ſeines Angeſichts gelernt hat, der Katechismus, von deſſen wahrem Sinne er nichts verſteht, und gerade die unbedeutendſten Facta aus der Geſchichte längſt ausge-

 ſtorbe-

ſtorbener Völker, nicht einmal aus der Geſchichte ſeines Vaterlandes? Man zeige dagegen eben dieſem Knaben, der vielleicht bis in ſein vierzehntes Jahr ſehr fleißig in die Schule gegangen, das Korn auf dem Felde; und er wird nicht unterſcheiden können, was Roggen, Waizen, Gerſte und Hafer iſt; eine Kentniß, die ihm doch nützlicher und nöthiger wäre. Man verlange von ihm, daß er einen vernünftigen Brief ſchreibe, eine ordentliche Rechnung, daß er ein Haushaltungsbuch führe, und er wird bey allem Latein, das er gelernt hat, unfähig dazu ſeyn.

Die Richtigkeit dieſer Bemerkungen Baſedow's mußte Jeder fühlen, und es war nur daran gelegen, wie die Sache anders und beſſer einzurichten ſtände. So wie man alſo die Kinder bisher zu ſehr ſtrapazirt hatte, ſo fiel er in den entgegengeſetzten Fehler, den Kindern Alles leicht machen zu wollen. Hatten die Kinder bisher immer auswendig lernen müſſen, ſo ſollten ſie künftig alles beyläufig auffaſſen; ſie ſollten ſich daran gewöhnen, ihre Lehrer zu fragen, und dieſe ſollten ihnen ihre Fragen beantworten; es ſollten Mittel ausfindig gemacht werden, die Wißbegierde der Kinder zu reizen; ſie ſollten ſelbſtſtändig und frey über Alles urtheilen dürfen, und der Lehrer ſollte dieſe Urtheile berichtigen; dabey werde ſich der Verſtand der Kinder entwickeln; und wenn ſie in's reifere Alter kämen, würde ihre Denkkraft hinlänglich geübt ſeyn, ſo daß ſie keines fremden Führers in ihren Angelegenheiten bedürften, ſondern auf ihr eigenes Urtheil bauen könten.

Das Lateiniſche und Griechiſche wollte Baſedow aus dem eigentlich bürgerlichen Unterrichte ganz

ver-

verbannt wiſſen, weil es hier durchaus entbehrlich ſey, und alle die Vortheile, die etwa davon zu erwarten wären, ſich auf eine viel leichtere und einfachere Art gewinnen ließen. Z. B. die Kentniß der Grammatik, die Bildung des Styls, könne eben ſo gut bey den neueren Sprachen, und namentlich bey der Mutterſprache erworben werden, mit ungleich größerem Nutzen für die Kinder. Von den anderweitigen Wiſſenſchaften müſſe man bloß ſolche für den bürgerlichen Unterricht wählen, die im wirklichen geſellſchaftlichen Leben dereinſt praktiſchen Nutzen haben könten. Dahin gehören vornehmlich Arithmetik, Geometrie, mathematiſche und phyſiſche Geographie, Phyſik, Naturgeſchichte, Technologie, Oekonomie, vaterländiſche Geſchichte u. w. Dieſe Diſciplinen ſeyen für jeden Bürger ohne Ausnahme dereinſt wahrhaft brauchbar, und gerade ſie wären es doch, die man bey der gangbaren Art des bürgerlichen Unterrichts am meiſten vernachläſſigte.

Auch bey der gelehrten Erziehung glaubte Baſedow einen Radicalfehler des Unterrichts darin anzutreffen, daß ebenfalls Alles auf das Gedächtniß calculirt wäre. Noch unzufriedener aber war er mit den wiſſenſchaftlichen Gegenſtänden des Unterrichts ſelbſt. Was lehrt und lernt man, fragte er, in den Gymnaſien? — Lateiniſch, Griechiſch, und Hebräiſch. Faſt alle übrige Kentniſſe ſind dieſen Sprachen untergeordnet, oder doch mit ihnen in Verbindung gebracht. Unter der Weltgeſchichte verſteht man bloß die Geſchichte der Griechen und Römer, und es giebt manche Gelehrte, die in Griechenland und Latium ſehr bekant ſind, ohne zu wiſſen, was für größere und kleinere Länder Deutſchland enthält, und

welche

welche die merkwürdigſten Begebenheiten dieſes ihres Vaterlandes waren. Daß eben dieſe Gelehrte auch noch andere gemeinnützige Kentniſſe beſitzen ſollten, iſt eben ſo wenig von ihnen zu erwarten, als ihnen zuzumuthen.

Die Philoſophie, welche auf den Schulen getrieben wird, und von der die Gelehrten ſo viel reden und rühmen, was iſt ſie? Entweder wiederum eine Samlung von Speculationen, Ideen und Maximen aus den alten Claſſikern, und das ſind die elegantern Philoſophen, die ſich damit brüſten; oder ein barbariſches Gewebe von Definitionen und Diſtinctionen, von denen der größte Theil in der wirklichen Welt auch gar keinen Nutzen hat.

Die geſunde brauchbare Philoſophie iſt diejenige, welche die Vernunft des Menſchen wahrhaft aufklärt, ſie wenigſtens entwickelt, übt, nährt und ſtärkt, ihm einen beruhigenden Glauben an Gott, Vorſehung, und Unſterblichkeit darbietet, ihm echte und bewährte Lebensregeln zur Tugend und Glückſeligkeit ertheilt. Dieſe Philoſophie ſucht man vergeblich in den gelehrten Schulen; ſie iſt viel zu einfach für dieſe; ſie iſt eine Tochter des unbefangenſten Gebrauchs des geſunden Menſchenverſtandes, der in den Schulen nicht gebildet, ſondern vielmehr verſchroben wird.

Dieſer Kritik gemäß, welche Baſedow in mehreren Schriften im Detail und von manchen Seiten ausgeführt hatte, wollte er auch den gelehrten Unterricht in den gelehrten Sprachen ganz reformirt wiſſen. Er verlangte, daß man die alten Sprachen auf eine ganz andere Art, und aus einem ganz andern Geſichtspuncte, als bisher, betreiben ſolle. Es könne doch nur drey Hauptzwecke geben, warum man die

alten Sprachen, namentlich die lateiniſche, ſtudire: 1) um wiſſenſchaftliche Notizen aus den Alten zu ſammeln; 2) um den Geſchmack zu bilden; 3) weil es die einmal eingeführte Gelehrtenſprache ſey. Was den erſten Zweck betrifft, ſo ſey dieſer, genau betrachtet, nicht ſo großer Mühe werth. Das Hiſtoriſche ſey längſt von neuern Schriftſtellern in neueren Sprachen aus den Alten geſammelt, und in anderen wiſſenſchaftlichen Kentniſſen ſeyen die Neuern bekantlich viel weiter gekommen, als die Alten. Wollte indeß Jemand das Antiquariſche überhaupt zu ſeinem Fache machen, ſo könne es doch nicht ein allgemeiner Zweck ſeyn, der das Studium der lateiniſchen Sprache und Literatur überhaupt beſtimme. Daſſelbe ſey auch der Fall mit dem Griechiſchen. Die Bildung des Geſchmacks könne eben ſo gut und unverhältnißmäßig leichter und angenehmer durch das Studium der beſten neuern Schriftſteller bewirkt werden; es beruhe hier Vieles auf Vorurtheilen. Auch ſey die Art, wie man die Alten in den Schulen leſe und erkläre, nichts weniger als der Bildung des Geſchmacks beförderlich. Die meiſten Menſchen, die Geſchmack hätten, verdankten denſelben ſchwerlich den alten, ſondern den neuern Schriftſtellern, die ſie geleſen und nach denen ſie ſich gebildet hätten. Folglich bleibt nur der dritte Umſtand übrig, daß das Lateiniſche die einmal eingeführte Gelehrtenſprache ſey. Von der Seite ſey das Studium derſelben allerdings intereſſant; aber dieſer Zweck laſſe ſich doch auf einem viel einfachern und kürzern Wege erreichen, als auf welchem man ihn gemeiniglich zu erreichen trachte.

Baſedow rieth hier, man ſolle die lateiniſche Sprache mehr par routine lehren und lernen, wie man

man die Mutterſprache lehrt und lernt. Die alten Schriftſteller ſolle man nur curſoriſch leſen, um ſich des Reichthums der Sprache zu bemächtigen; der weitläuſigen operöſen mikrologiſchen Studien, die man gemeiniglich darauf verwende, der grammatiſchen und kritiſchen Minutien bedürfe es gar nicht. Lateiniſch zu ſchreiben, ſey nicht nothwendig; wenn man es ſchreiben müſſe, ſo laſſe es ſich eben ſo par routine lernen, wie man Deutſch ſchreiben lernt. Es ſey ſonderbar, daß man einen grammatikaliſchen Schnitzer im Lateiniſchen dem Gelehrten ſo übel nehme, als ob er ſich deſſelben zu ſchämen habe, und ihm dagegen alle Fehler gegen die deutſche Grammatik verzeihe, deren er ſich doch wirklich zu ſchämen hätte. Die Zeit, die man dadurch erſpare, daß man nicht mehr das Lateiniſche und Griechiſche als Hauptſache betrachte, könne zweckmäßiger auf andre nützliche Kentniſſe verwandt werden, die wirklich der Beſtimmung eines Gelehrten entſprächen.

Noch war ein Zweig des Unterrichts, welchen Baſedow vorzüglich abgeändert wünſchte, und auch abzuändern ſuchte, der Unterricht in der Religion. Soll dieſer, bemerkte er ſehr richtig, bey den Menſchen etwas fruchten, ſo müſſen die Wahrheiten der Religion von ihnen verſtanden werden, und ſie müſſen ſich davon überzeugt haben. Ein blinder Glaube entehrt und ſchändet die Vernunft. Man muß alſo die ganze Religionslehre ſo einrichten, daß ſie ſich mit der geſunden Vernunft immer verträgt, und auch eines popularen Vortrags fähig wird. Eigentlich wollte demnach Baſedow bloß natürliche Religion gelehrt wiſſen, wenn er dies auch auf allerley Art zu bemänteln und zu verſtecken ſuchte. Es iſt nach ihm

den

den neuern Pädagogen faſt durchaus eigen geweſen, daß ſie gegen den Orthodoxismus in der Religion eiferten, und mehrere unter ihnen haben ſich von dieſer Seite als die entſchiedenſten Zeloten bewieſen.

Nimt man die Hauptideen Baſedow's, die in ſeinen Schriften zum Grunde liegen, zuſammen, ſo wird man das ſchon oben gefällte Urtheil beſtätigt finden, daß ſehr viel Wahres darin iſt; daß ſie aber auch oft zu einſeitig ſind, und, vollends wenn eine ungeſchickte unweiſe Anwendung und Ausführung hinzukomt, die Realiſirung derſelben in der Erfahrung ihre Wahrheit und Güte nicht immer bewährt.

Zuvörderſt die Maxime Baſedow's, das Gedächtniß der Kinder, überhaupt ihre Seelenfähigkeiten, nicht anzuſtrengen, iſt ſchlechthin falſch. Gerade das Gedächtniß muß in den Kinderjahren vorzüglich geübt, und ſelbſt angeſtrengt werden, weil es in dieſem Alter der Anſtrengung am fähigſten iſt, und derſelben am meiſten bedarf. Bekantlich wird das Gedächtniß mit den Jahren immer ſchwächer, zumal wenn es nicht in frühern Jahren geübt iſt. Das Auswendig lernen laſſen iſt daher bey Kindern gar nicht zu verwerfen; nur muß es freylich auf eine vernünftige Weiſe geſchehen. Ein bloß ſpielender tändelnder gelegenheitlicher Unterricht erzeugt leicht eine Unvermögenheit des Geiſtes überhaupt bey den Kindern, daß ſie in ſpätern Jahren immer nur amüſirt ſeyn wollen, und Geſchäffte und Studien verabſcheuen und vernachläſſigen, von denen ſie kein Amüſement haben.

Die Erfahrung hat gelehrt, daß Jünglinge, die eine ſogenannte philanthropiniſche Erziehung bekom-

kommen hatten, mit ſich ſelbſt nichts zweckmäßiges für das wirkliche Leben und den Dienſt des Stats anzufangen wußten, weil ſie für die Verfaſſung der Wiſſenſchaften, wie ſie iſt, für die gewöhnliche Lehrart, für die hergebrachte Denkweiſe, Sitte, Statseinrichtung, verſtimt und verdorben waren. Die Erziehung der Jugend ſoll nicht auf eine idealiſche Welt, ſondern auf die wirkliche paſſen. Unſere ganze Literatur hängt nun einmal mit der alten claſſiſchen ſo innig zuſammen, daß dieſe als eine ſchlechterdings nothwendige Propädeutik zu jener betrachtet werden muß. Wer in dieſer Seichtigkeit und Flüchtigkeit erlaubt oder gar empfiehlt, der erlaubt oder empfiehlt ſie gewiſſermaßen für alle Gelehrſamkeit überhaupt. Man vergleiche nur ein paar Gelehrte, deren einer claſſiſche Schulſtudien ſorgfältig getrieben hat, der andere nicht, wenn auch übrigens Beyde in ihrem beſondern diſciplinariſchen Fache gleiche Kentniſſe beſitzen; ſo wird man bald die große Ueberlegenheit jenes über dieſen wahrnehmen. Die Zöglinge Baſedow's und ſeiner Nachfolger haben auch die Wirkungen der Methode par routine und der Geringſchätzung der alten Sprachen und Literatur gar ſehr empfunden, und die neuere Literargeſchichte weiß kaum Einen von ihnen zu nennen, der ſich als Gelehrter ſehr hervorgethan hätte. Das war alſo eine falſche Maxime B's, die auch alle gründliche Gelehrte gegen ihn und ſeine Inſtitute empörte. Freylich bedurfte der Unterricht in den gelehrten Schulen einer großen Abänderung, und dieſe iſt auch zum Theile durch die Baſedowſchen Ideen veranlaßt worden; aber es mußte eine Abänderung des wirklich Fehlerhaften ſeyn. Treffender urtheilte Baſedow in Anſehung des bürgerlichen Unterrichts, und der

Bür-

Bürgerſchulen; das ſieht man in unſern Tagen immer mehr ein, und ſucht daher, meiſtens nach ſeinen Vorſchlägen, die Bürgerſchulen beſſer einzurichten. In Anſehung des Religionsunterrichts iſt ihm vielleicht vorzuwerfen, daß er eine zu große Licenz im Urtheilen über die poſitive Religion veranlaßt hat, zumal da ſeine Nachahmer ſeine Ideen oft misverſtanden oder misbrauchten *).

Durch Baſedow's Werk: Philalethie u. w. wurde eine philoſophiſche Schrift veranlaßt, deren Inhalt ich hier wegen der Wichtigkeit desſelben kurz angeben will. Der Verfaſſer derſelben iſt Johann Chriſtian Loſſius, Profeſſor zu Erfurt, und ſie hat den Titel: Phyſiſche Urſachen des Wahren (Gotha 1775. 8.). Die Hauptmomente des Raiſonnements in derſelben ſind dieſe:

I. Eine metaphyſiſche Wahrheit, oder Wahrheit von den Dingen ſelbſt, giebt es nicht. Wir können wohl die Exiſtenz von Dingen vorausſetzen; aber nicht die Natur und Art dieſer Dinge erkennen.

*) S. Baſedow's methodiſcher Unterricht der Jugend in der Religion und Sittenlehre der Vernunft; Altona 1764. 8. — Ebendeſſ. Vorbereitung der Jugend zur Moral und natürlichen Religion; Altona 1766. — Ebendeſſ. kleines Buch für Eltern und Lehrer aller Stände; Deſſau 1771. 8. — Ebendeſſ. Methodenbuch für Väter und Mütter der Familien und Völker; Deſſau 1773. 2 Theile. 8. — Ebendeſſ. Agathokrator oder von der Erziehung künftiger Regenten; Altona 1771. 8. — Ueber das Philanthropin in Deſſau; Leipzig 1774. 8. — Ebendeſſ. Elementarwerk; Deſſau 1774. IV B. 8. — Ebendeſſ. Praktiſche Philoſophie für alle Stände; Deſſau 1777. 2 Theile. 8.

nen. Wenn von Wahrheit alſo die Rede ſeyn ſoll, ſo kann nur die logiſche Wahrheit unſerer Ideen und Urtheile über die außer uns wirklichen Dinge verſtanden werden, welche Wahrheit wir aus der Entſtehungsart unſerer Begriffe erkennen müſſen. Die Bildung unſerer Begriffe aber und die Verbindung derſelben zur Erkentniß iſt das Geſchäfft des Denkens. Demnach reducirt ſich die ganze Unterſuchung über die Natur der Wahrheit zuletzt auf den Mechanismus des Denkens und den Urſprung desſelben.

II. Alle Wahrheit bezeichnet nur eine Relation der Dinge zu uns. Wenn wir die Wahrheit abſtrahirt von den Objecten und den Menſchen ſelbſt denken; ſo giebt ſie gar keinen Begriff, und iſt nichts. Es iſt folglich allemal nur eine gewiſſe Wirkung eines Denkvermögens, wenn man etwas wahr oder falſch nennt.

III. Zwiſchen den Objecten, welche Loſſius als wirkliche Dinge außer uns, wiewohl als Sinnenweſen annimmt, und den Veränderungen der Organe, findet ſich ein Zuſammenhang, nach welchem ſich jene als Urſachen, dieſe als Wirkungen, gegen einander verhalten. Dieſer Zuſammenhang kann der materielle heißen. Vermöge desſelben iſt unmöglich, daß nicht eine und dieſelbe Empfindung entſtehen ſollte, wenn einer-

ley

ley Objecte unter einerley Umſtänden auf das nehmliche Organ wirken. Dieſer Grundſatz muß noch vor dem gemeinen Verſtande der Menſchen geſetzt werden; denn jener wird nicht durch dieſen berichtigt, wohl aber dieſer durch jenen; denn er überführt uns erſt von dem Daſeyn der Empfindungen.

IV. Zwiſchen den äußern Empfindungen in den Organen, und den daher entſpringenden Gedanken muß nun ein eben ſo genauer Zuſammenhang ſtatt finden. Dieſen kann man den formalen nennen. Aus ihm ergiebt ſich der formale Grundſatz des Wahren: Es iſt unmöglich, daß bey der Wahrnehmung des veränderten Zuſtandes eines Organs nicht ein Gedanke, und zwar der nehmliche, entſtehen ſollte, wenn der Zuſtand des Organs auf einerley Art abgeändert worden iſt.

V. So lange ein Gedanke in der Seele liegt, und nicht mit einer zweyten oder dritten Idee verglichen werden kann, iſt er weder wahr, noch falſch.

VI. Die äußern Eindrücke der Organe werden der Seele durch ein Mittelding, die Einbildungskraft zugeführt. Dieſe iſt gleichſam der nächſte Körper der Seele; ſie iſt ſelbſt organiſirt, und die Seele wird durch ſie afficirt. Die Fiberſchwingungen

 brin-

bringen die Eindrücke zu ihr, und die Seele wirkt wiederum mittelſt der Einbildungskraft auf die körperlichen Organe zurück.

VII. Mehr Ideen können nicht in der Seele beyſammen seyn, wenn ſie nicht als verbunden durch die Einbildungskraft der Seele zugeführt ſind. Der Grund dieſer Thätigkeit der Einbildungskraft muß in der Organiſation und dem Spiele der Fibren zu ſuchen ſeyn.

Loſſius zieht aus dieſer ſeiner Unterſuchung über die Wahrheit endlich das Reſultat, daß nur die Exiſtenz der Dinge außer uns gewiß ſey; hingegen alle übrige Erkentniß ſey bloß etwas Relatives, welches durch unſere mechaniſche Organiſation beſtimt werde.

Auſſer den bisher genannten Männern, welche zunächſt vor der neueren Revolution in der Philoſophie ſich in der Verbreitung und Cultur dieſer überhaupt genommen als Schriftſteller und Lehrer hervorthaten, bemühte ſich auch eine nicht geringe Anzahl zum Theile vortrefflicher Köpfe, einzelne philoſophiſche Diſciplinen und Gegenſtände zu bearbeiten, und weiter aufzuklären, was natürlich auf den Zuſtand der Philoſophie im Ganzen zurückwirkte. In der theoretiſchen Philoſophie war man vorzüglich mit der empiriſchen Pſychologie und der Theorie des Geſchmacks,

ſchmacks, ſo wie der Anwendung derſelben auf die beſonderen Wiſſenſchaften und Künſte des Schönen beſchäfftigt. Metaphyſiſche Materien wurden verhältnißmäßig weniger unterſucht; man ſchien einſtimmig werden zu wollen, daß ſich darin nicht zu befriedigenden dogmatiſchen Reſultaten gelangen laſſe; man begnügte ſich alſo mit Probabilität, oder ließ beſcheiden zweifelnd die Sachen dahingeſtellt ſeyn. Die mit der Religion und Moralität zuſammenhängenden theoretiſch-metaphyſiſchen Begriffe von Gott, Vorſehung, Unſterblichkeit, hielt man entweder für wirklich auf dieſe oder jene Art erweislich, oder ſetzte ſie des praktiſchen Bedürfniſſes wegen als Objecte eines nothwendigen Vernunftglaubens voraus, der überdem noch an der Offenbarung, deren göttliche Autorität damals zwar ſchon ſehr angefochten, aber doch noch weniger erſchüttert war, als itzt, eine Stütze habe.

Ungleich größern Eifer, als den theoretiſch-philoſophiſchen Diſciplinen widmete man den praktiſchen. Das Naturrecht, die Tugendlehre, die Politik, die Theorie der Statswirthſchaft, die Pädagogik, fanden Bearbeiter, denen man weder philoſophiſches Talent, noch Sachkunde, noch Wahrheitsliebe, abſprechen kann, wenn auch ihre Vorſtellungsarten einſeitig blieben, oder geradezu irrig waren, und jene

Diſciplinen nicht die Vollendung gewannen, deren ſie fähig ſind. Noch mehr trug zur Vervollkomnung der deutſchen Philoſophie bey, daß die Bekantſchaft mit den philoſophiſchen Werken der Ausländer, beſonders der Engländer und Franzoſen, immer vertrauter und inniger wurde. Man lernte hier nicht nur freyere originale Anſichten philoſophiſcher Gegenſtände kennen, die der gangbaren Schulphiloſophie fremde geweſen waren, und gewöhnte ſich dadurch mehr zum Selbſtdenken und zur Unabhängigkeit von den Feſſeln eines hergebrachten Syſtems und der Methode desſelben; ſondern man wurde auch an eine liberalere und geſchmackvollere Darſtellung philoſophiſcher Ideen gewöhnt, die Gründlichkeit mit Deutlichkeit, Eleganz mit Anmuth vereinigte.

War die Aufmerkſamkeit auf die Mängel und Schwächen der Metaphyſik ſchon dadurch erregt worden, daß alle bisher aufgeſtellte Syſteme derſelben einander ſchnurſtracks widerſprachen; daß kein Lehrer und Schriftſteller in metaphyſiſchen Reſultaten mit dem andern übereinſtimte; ſo wurde ſie es itzt noch mehr durch die Werke der Franzöſiſchen Encyklopädiſten, durch die ſkeptiſchen Unterſuchungen des David Hume, und anderer Brittiſcher Vertheidiger des Materialismus, welche, indem ſie die Blößen der Metaphyſik aufdeckten, dieſe zugleich benutzten, um ihre Angriffe auf die Religion und die gangbaren

Moral-

Moralſyſteme, die ſich nicht mit dem Materialismus vertrugen, deſto ſiegreicher zu machen. Die deutſchen Theologen und Philoſophen ſahen izt ein, daß die Schulphiloſophie ihnen keine taugliche Waffen darbot, um gegen ſolche Gegner mit Glücke diſputiren zu können; und doch erkannten ſie auf der anderen Seite, daß es dem Intereſſe der Vernunft zuwider laufe, ſich dem Materialismus und ſeinen Folgen blindlings in die Arme zu werfen. Das konte zwar bey Manchen Indifferentismus erzeugen gegen Philoſophie überhaupt, bey Andern einen peinlichen Geiſteszuſtand philoſophiſcher Ungewißheit, der auch nicht durch eine Auswahl deſſen zu heben war, was man für das Wahrſcheinlichſte hielt; aber es mußte auch eine neue Unterſuchung der philoſophiſchen Principien von Grund aus vorbereiten und herbeyführen.

Dieſe leztere hatte auch dadurch mehr Freyheit gewonnen, daß die philoſophiſche Speculation von der poſitiven Theologie immer unabhängiger zu werden anfieng. Der Einfluß der herſchenden poſitiven Theologie auf die philoſophiſche Selbſtſtändigkeit des menſchlichen Geiſtes war noch überdem ſehr geſchwächt worden, da die Exegeſe der Bibel und die höhere Kritik in Anſehung derſelben ſo große Fortſchritte gethan hatten. Man unterſchied das ungleiche Verhältniß der bibliſchen Bücher des Alten und

Neuen Teſtaments zur poſitiven Religion; ſonderte den hiſtoriſchen Theil ganz von demjenigen ab, welcher mit Recht eine Erkentnißquelle der letzteren seyn könte, und fieng an, gegen das Dogma von der Inſpiration der Bibel Verdacht zu erregen, bis es nach und nach troz allem Widerſtreite ganz wegvernünftelt wurde. Mit dem Verluſte dieſes Dogma's verlor der poſitive Kirchenglaube unter den aufgeklärten Proteſtanten in Deutſchland ſeine weſentlichſte und ſtärkſte Grundlage.

Die Fragen von dem Verhältniſſe der poſitiven Religion zur natürlichen, von den Gründen des nothwendigen Vorzugs jener vor dieſer, von der Möglichkeit, gewiſſe jener eigenthümliche Lehren der philoſophirenden Vernunft annehmlich zu machen, wurden, um ſie befriedigend zu beantworten, für die Theologen immer ſchwieriger und verwickelter. Je öfter und kühner aber auf der anderen Seite die Philoſophie jene Fragen wiederholte; je leichter es ihr wurde, und je beherzter ſie es wagen durfte, das für die Vernunft Unhaltbare der gewöhnlichen Antworten der poſitiven Theologie auf dieſelben darzuthun; deſto triumphirender konte die Philoſophie, die bisher den Ausſprüchen jener in ſo mancher Hinſicht untergeordnet war, ihr Haupt erheben. Es gedieh nach und nach ſo weit, daß die poſitive Theologie, um ihr Anſehn zu ſchützen, ſich Waffen von der Philoſophie erbit-

erbitten mußte, und daß die aufgeklärteſten Denker nur in einer durch die Vernunft bewirkten und ſanctionirten Harmonie beyder ihr Heil finden zu können glaubten.

Was jedoch noch immer einen völlig entſcheidenden Sieg der Philoſophie hinderte, war der eigene Zuſtand dieſer. Hatte gleich die Vernunft es dahin gebracht, daß ſie nicht mehr unter dem drückenden Joche des blinden Glaubens an vorgeblich geoffenbarte Wahrheiten, mochten dieſe ihren natürlichen Geſetzen auch noch ſo ſehr widerſprechen, erliegen durfte; ſo hatte ſie doch ſelbſt noch nicht das Ziel der Beruhigung erlangt. Ihre Natur ſelbſt führte Veranlaſſungen und Gründe des Zweifels herbey, welche ſie nicht wegzuräumen und zu widerlegen wußte. Theoretiſche Wahrheit, Rechtlichkeit, Moralität, Religion, Unſterblichkeit, durfte ſie nicht aufopfern, ohne ſich ſelbſt ihrer köſtlichſten Kleinode zu berauben, und doch vermochte ſie alle dieſe Gegenſtände der philoſophiſchen Forſchung nicht gründlich aufzuklären und zu vertheidigen. Dieſer troſtloſe Zuſtand der Philoſophie war es denn auch, hinter welchem die poſitiven Theologen zuletzt ihre Schutzwehr ſuchten, wenn ſie ſich zu ſehr durch die Vernunft bedrängt fühlten und nicht anders ausweichen konten.

Man geſtand am Ende zu, daß unter den vornehmſten poſitiven Religionsdogmen ſolche ſeyen, die

nicht durch Vernunft erkannt und begriffen werden könten, ja die ſelbſt allen Vernunftgeſetzen der Erkentniß widerſprächen. Da aber die Vernunft ihrerſeits den Menſchen in Anſehung der wichtigſten Probleme über ſeine Beſtimmungen und Hoffnungen auch nicht zu beruhigen im Stande ſey; vielmehr ihn in ein Labyrinth von Zweifeln verſtricke; da gleichwohl Beruhigung wegen jener Probleme ein nothwendiges Bedürfniß für den Menſchen ſey; ſo bleibe nichts übrig, als mit kindlichem Glauben jene Dogmen, welche uns die Offenbarung zur Beruhigung lehrt, anzunehmen, und da, wo jene über die Begreiflichkeit hinausgehen, die Vernuuft zur Beſcheidenheit und Demuth zu verweiſen.

So ſtanden beyde Parteyen, die poſitiven Theologen und Philoſophen, einander gegen über, ohne ſich völlig mit einander über ihre gegenſeitigen Anſprüche ausgleichen zu können. Bey der unbeſtimten ſchwankenden Beſchaffenheit aller der Diſciplinen, auf welche die Philoſophie einen unmittelbaren oder mittelbaren Einfluß hatte, konte es ſich nicht anders ereignen, als daß die ſogenannte kritiſche Philoſophie, welche die Urſachen hiervon aufzudecken und zu entfernen verſprach, und dieſes Verheißen wirklich erfüllen zu können ſchien, die lebhafte Senſation erregte, welche ſie erregt hat.

Ge-

Geſchichte
der
neuern Philoſophie
ſeit der
Epoche der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften.

Fünftes und letztes Hauptſtück.
Geſchichte der kritiſchen Philoſophie bis auf die neueſte Zeit.

Erſter Abſchnitt.
Hiſtoriſche Darſtellung des Kantiſchen Syſtems.

Da ich bisher die Geſchichte der neuern Philoſophie in ihren wichtigſten Momenten bis auf die neueſte Epoche erzählt habe; ſo wird es zweckmäßig ſeyn, vorher noch einen allgemeinen Blick auf die Philoſophie überhaupt zurückzuwerfen, um die Beſchaffenheit derſelben zu beſtimmen, in welcher der Urheber der Kritik der reinen Vernunft ſie antraf.

Ungeachtet aller Verſuche, welche nun ſchon mehr Jahrtauſende hindurch von den beſten Köpfen unternommen waren, die Philoſophie als Wiſſen-

ſchaft

ſchaft auf ſichere Principien zu gründen, war doch dieſe Abſicht noch von keinem derſelben erreicht worden. Von allen Problemen, welche ſich die cultivirte menſchliche Vernunft durch ihre eigene Natur genöthigt vorlegt, war noch keines zur gänzlichen Befriedigung eben dieſer Vernunft ſelbſt beantwortet worden. Man hatte freylich Auflöſungen dieſer Probleme vorgeſchlagen. Man glaubte ſogar, ſehr gründliche Beweiſe der Richtigkeit dieſer Auflöſungen gefunden zu haben. Aber jeder frühere Philoſoph war immer durch einen ſpätern widerlegt worden, und noch war es keinem gelungen, die Allgemeingültigkeit ſeiner Lehrſätze ſo darzuthun, daß ſie zugleich allgemeingeltend geworden wären. Des Glückes, deſſen ſich die Mathematik ſeit Euklides zu erfreuen gehabt hatte, von Jedem für gültig anerkannt zu werden, der ſie verſtand, harrte die Philoſophie noch immer vergebens.

Gerade über die Hauptpuncte menſchlicher Speculation hatten ſich die Philoſophen in mehr einander entgegengeſetzte Parteyen geſchieden. Kaum waren dieſe noch in den Principien der Logik einig, nach denen ſie doch ſämtlich raiſonniren mußten, wenn ſie ſich nicht in das Reich des Unſinns verlieren wollten. Aber auch die Gültigkeit der Logik war von den Pyrrhoniſten angegriffen; man warf ihr vor, daß ſie von ſich ſelbſt keine Rechenſchaft geben könne, und wenn ſie auch die Geſetze des Denkens begründe, doch das Princip des Wiſſens, oder der Objecte des Denkens, vorausſetze. Wie ſich das Denken und Wiſſen in Einem Principe vereinigen ließe, darüber war man ſtreitig.

Ungleich lebhafter und verwickelter noch waren die Streitigkeiten der Philoſophen in allen Angelegen-

genheiten der Metaphyſik geworden. In der Lehre von den Gründen der Erkentniß der Dinge gab es Realiſten und Idealiſten, die beyde wieder in mehr untergeordnete von einander abweichende metaphyſiſche Secten zerfielen. In der Lehre von der Natur der Seele gab es Materialiſten und Immaterialiſten, von denen faſt Jeder ſeine Hypotheſe mit eigenen Modificationen aufſtellte. Die Freyheit der Seele ward von den Indeterminiſten vertheidigt, von den Determiniſten geleugnet. Während Einige die gegenwärtige Welt für die beſte Welt erklärten, und alles phyſiſche und moraliſche Uebel — vorzüglich dasjenige, was ſie ſelbſt nicht empfanden und büßten — wegzuvernünfteln ſuchten, ſchilderten Andere die Welt wie ein Jammerthal, wie einen Inbegriff des phyſiſchen Elendes, der Thorheiten und Laſter, die nicht nur dem Guten das Gleichgewicht hielten, ſondern dieſes auch um Vieles überwögen. Während Einige die Geſetze der Weltbewegung zu erforſchen trachteten, leugneten Andre alle Wirklichkeit der Bewegung gänzlich, und gaben dieſe für bloßen Schein und Sinnentäuſchung aus. Nicht minder zweifelhaft waren die Lehren vom Daſeyn Gottes, von den göttlichen Eigenſchaften, von der Vorſehung, und dem Verhältniſſe Gottes zur Welt überhaupt. Die philoſophiſchen Theologen trennten ſich in Theiſten, Deiſten, Pantheiſten, Naturaliſten, Atheiſten, und keine dieſer Parteyen konte die andere aus dem Gebiete einer vernünftigen Philoſophie ganz verdrängen. Auch in der Theorie des Geſchmacks, im Naturrechte, in der Moral, der Politik, der Theorie der Statswirthſchaft, kreuzten ſich entgegengeſetzte Meynungen.

Dazu kam nun, daß in den neueſten Zeiten durch David Hume ſelbſt der durchgreifendſte Grundſatz der menſchlichen Erkentniß, der Satz der Cauſalität, in Anſehung ſeiner gültigen Anwendbarkeit erſchüttert war.

Da der vornehmſte und heftigſte Streit der Philoſophen ſich auf die Metaphyſik bezog, ſo warf Immanuel Kant, Profeſſor der Philoſophie zu Königsberg, der bis dahin nur von wenigen Freunden als einer der erſten Denker verehrt, dem großen Publicum aber bloß durch einige kleinere Schriften philoſophiſchen Inhalts bekant war, einmal für ſeine Speculation die Frage auf: Iſt überall ſo etwas, wie Metaphyſik, für die menſchliche Vernunft möglich *)? — Von dieſer Frage, ſobald Kant ſie aufgeworfen, und den Entſchluß zu ihrer Unterſuchung gefaßt hatte, gieng die neuere Revolution in der Philoſophie aus. Denn ſie konte nicht anders beantwortet werden, als wenn das Erkentnißvermögen an ſich ſelbſt bis in's Innerſte zergliedert und erforſcht wurde. Erſt dann ließ ſich mit Zuverläſſigkeit entſcheiden, was für den Menſchen erkennbar ſey, und was nicht. War dieſes entſchieden, ſo war auch die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphyſik entſchieden.

Eine ſolche Zergliederung des reinen Erkentnißvermögens an ſich ſelbſt war noch von keinem der ältern Philoſophen in dem Sinne und nach der Metho-

de

*) Kritik der reinen Vernunft; Riga 1781. 8. Zweyte verbeſſerte Auflage; ebendaſ. 1787. Nach dieſer ſind die folgenden Ausgaben abgedruckt. — Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphyſik, die als Wiſſenſchaft wird auftreten können; Riga 1783. 8.

de ausgeführt worden, in welchem und nach welcher ſie hätte ausgeführt werden ſollen. Alle Urheber originaler philoſophiſcher Syſteme hatten gleich mit Betrachtung der Dinge ſelbſt angefangen, ohne erſt ſich vorher um die Principien der Betrachtung in der reinen Vernunft zu bekümmern, und ſich eines ſichern Ausganges ihrer Forſchungen zu vergewiſſern. Daher kam es, daß entweder dogmatiſche Syſteme aufgeſtellt wurden, deren Einſeitigkeit dem unbefangenen ſcharfſinnigen Prüfer bald in die Augen fiel, oder daß die Speculation, nachdem ſie ſich vergeblich abgemüht hatte, ſich in Skepticismus und Indifferentismus verlor.

Wir haben zwar vom Ariſtoteles, und in den neueren Zeiten vom Locke ein Organon, eine Phyſiologie des Verſtandes erhalten; aber dieſe können keinesweges für eine Kritik des reinen Verſtandes angeſehen werden. Sie erſtrecken ſich nur auf die Aeußerungen des Erkentnißvermögens als Thatſachen, ohne es darauf anzulegen, dieſe in ihrer Möglichkeit zu ergründen, und danach die Gültigkeit der menſchlichen Erkentniß überhaupt feſtzuſetzen. So lange man die Grenzen der Vernunft nicht kannte, war es unvermeidlich, daß die Vernunft über jene Grenzen hinaus auf den Flügeln der Einbildungskraft ſich in die überſinnliche Welt wagte, ohne auf der einen Seite an realer Erkentniß zu gewinnen, und ohne doch auf der anderen es ſich ſelbſt begreiflich machen zu können, wie die Vernunft den Flug über das Gebiet der Sinnlichkeit hinaus zu wagen im Stande ſey, und was ſie dazu antreibe.

Daß man aber die Grenzen der Vernunft verkannte, daran war die unrichtige Unterſcheidung zwi-

zwiſchen der Sinnlichkeit und dem Verſtande ſchuld, nach welcher man dem einen Vermögen beylegte, was dem andern gehört, und insbeſondre dem Verſtande mehr zutraute, als er ſeiner Natur nach leiſten kann. Auch in Anſehung der Beyträge der übrigen theoretiſchen Fähigkeiten des Gemüths zur Erkentniß, des Verhältniſſes der theoretiſchen und praktiſchen Seelenvermögen zu einander, der Art der Verbindung aller Kräfte des Gemüths zur Einheit, war man ſtreitig, und auch hierin lag ein Hauptgrund der bisher obwaltenden Verſchiedenheit der philoſophiſchen Syſteme in theoretiſcher und praktiſcher Hinſicht. Man hatte nicht auf Kriterien reflectirt, an denen man ſichere Leitfaden der Unterſuchung gehabt hätte, um erſt das ganze ſubjective reine Vermögen des Gemüths von dem Objectiven, worauf es ſich bezieht, abzuſondern.

Kant hatte lange den Urſachen des bisherigen Widerſtreites der philoſophiſchen Syſteme nachgeforſcht. Er ſah ein, daß derſelbe nicht anders würde gehoben werden können, als wenn ſich das Vermögen der reinen Vernunft im weitern Sinne nach unbezweifelbaren Kriterien ausmeſſen, und das gegenſeitige Verhältniß der einzelnen Gemüthskräfte beſtimmen laſſen würde. Allein die vornehmſte Schwierigkeit bey dieſer Unterſuchung war, wie jene unbezweifelbaren Kriterien zu entdecken ſeyen.

Hier leitete nun zunächſt die Skepſis des David Hume ihn auf den Weg, den er hernach in ſeiner Speculation weiter verfolgt hat. Der Schottiſche Philoſoph hatte die objective Gültigkeit und Nothwendigkeit des Satzes vom Grunde bezweifelt, weil er das Princip vermißte, worauf die Syntheſis zwi-

ſchen

ſchen Urſache und Wirkung, wenn man ſie als nothwendig und objectiv gültig annehmen wollte, beruhen könte. Er hatte hierbey die Lockiſche Theorie im Auge gehabt, nach welcher alle Erkentniß, und auch die Grundſätze derſelben, die im Bewußtſeyn als nothwendig erſcheinen, aus der Erfahrung abgeleitet werden. Hume zeigte, daß der Satz vom Grunde als vermeyntes nothwendiges Erkentnißprincip gar nicht aus der Erfahrung deducirt werden könne, weil die Erfahrung nur eine Folge der Erſcheinungen darſtellt, keinesweges aber eine ſo nothwendige Verbindung derſelben, wie ſie der Satz vom Grunde ausdrückt. Das Bewußtſeyn der Nothwendigkeit dieſes Satzes iſt nach Hume allein aus der Gewohnheit zu erklären, womit wir, nach Anleitung der Erfahrung, immer gewiſſe Erſcheinungen als verbunden denken, und weil wir ſie faſt immer verbunden antreffen, bewogen werden, zu glauben, daß die eine die Urſache der anderen, und daß jede Erſcheinung als eine Wirkung zu betrachten ſey, die eine andere als Urſache vorausſetze.

Die Folgen, welche die Leugnung der objectiven Gültigkeit und Nothwendigkeit des Satzes vom Grunde für die Metaphyſik und die geſamte menſchliche Erkentniß hatte, ſind einleuchtend, und bedürfen keiner Erörterung. Kant ward alſo durch Hume auf eine Bemerkung geführt, daß, um die Autorität des Satzes vom Grunde zu retten, es durchaus erfoderlich ſey, das Princip a priori nachzuweiſen, von welchem die Nothwendigkeit der Syntheſis im Begriffe der Cauſalität abhänge. Er bemerkte ferner, daß Hume ſeine Skepſis an dem Cauſalitätsbegriffe, auch auf die Nothwendigkeit und objec-

tive Gültigkeit aller ſynthetiſchen Urtheile a priori hätte ausdehnen können; und daß, da die Mathematik und Metaphyſik, falls ſie objectiv gültige Diſciplinen ſeyn ſollen, dies überhaupt nur ſind und werden, wenn ſich der Grund der Nothwendigkeit der ſynthetiſchen Urtheile a priori nachweiſen läßt, die Wahrheit aller Philoſophie und aller menſchlichen Erkentniß die Beantwortung der Frage nothwendig mache: Wie ſind ſynthetiſche Urtheile *a priori* möglich?

In der reinen Vernunft im weitern Sinne allein ſind nach Kant die letzten Gründe alles menſchlichen Denkens und Wiſſens aufzuſuchen. Was das logiſche Denken betrifft, ſo iſt freylich der Satz des Widerſpruchs als das reine Vernunftprincip deſſelben unverkennbar; aber dieſer iſt nicht zugleich das Princip des Wiſſens, welches vielmehr von dem Denken noch vorausgeſetzt wird. In Beziehung auf die Erkentniß begründet das Princip des Denkens nur die analytiſche Erkentniß, nicht die ſynthetiſche. Demnach findet die obige Frage: Wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich? in der Logik ihre Beantwortung nicht, und die Logik kann folglich überhaupt nicht das Realfundament für die Mathematik und Metaphyſik ſeyn. Wenn ſie in den ältern metaphyſiſchen Syſtemen dafür gehalten wurde, ſo rührte dies daher, daß man den Unterſchied zwiſchen analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheilen nicht beachtete, und indem man, z. B. in der Ontologie, anfangs in der Analyſe des logiſchen Begriffes vom Dinge überhaupt richtig fortſchritt, unvermerkt in die Syntheſis verfiel, und dieſe eben ſo richtig wähnte, bis man nach und nach ſich in unauflöslichen Wider-

ſprü-

ſprüchen befangen ſah. Selbſt die Analyſe bedarf vorläufig der Syntheſis, um ſtatt finden zu können; denn man kann doch nicht analyſiren, wenn nicht vorher ſynthesirt iſt, und ſo leicht es beym erſten Blicke ſcheint, die Möglichkeit analytiſcher Urtheile zu erklären, ſo verſchwindet doch dieſe Leichtigkeit bald, wenn man erwägt, daß vorher die Möglichkeit ſynthetiſcher Urtheile erklärt ſeyn müſſe.

Die Unterſuchung konte alſo im geringſten nicht dabey ſtehen bleiben, daß ſie das Princip des Denkens in der Vernunft feſtgeſtellt hatte; ſie mußte vorzüglich auf das Princip des Wiſſens und die Vereinigung deſſelben mit dem Denken gerichtet ſeyn.

Ein anderer Hauptpunct, worauf es ankam, war, eine ſcharfe Grenzlinie zwiſchen dem Verſtande und der Sinnlichkeit, zwiſchen Anſchauungen und Begriffen zu ziehen. Der in der älteren gangbaren Philoſophie angenommene Unterſchied war nur logiſch; aber er enthielt keine Verſchiedenheit der Gegenſtände der Erkentniß ſelbſt, und war alſo nicht ſpecifiſch. So lange jene ſcharfe Grenzlinie unbekant blieb, war es unmöglich, die Natur der Gemüthsanlagen, und ihr gegenſeitiges Verhältniß zu einander völlig aufzuklären.

Bisher habe ich bloß die Veranlaſſung, den Zweck, und die Richtung der Kantiſchen Unterſuchung im Allgemeinen angedeutet. Itzt will ich zu einer kurzen hiſtoriſchen Erörterung dieſer ſelbſt und ihrer vornehmſten Reſultate übergehen.

Der Grundſatz, von welchem Kant's Kritik der reinen Vernunft anhebt, und mit deſſen Gültigkeit ſie ſteht oder fällt, iſt: Alles in der Erkentniß, was dem Bewußtſeyn nach Noth-

wendigkeit ausdrückt, iſt *a priori*, und gehört zur reinen Vernunft; hingegen alles in der Erkentniß, was dem Bewußtſeyn nach Zufälligkeit, oder bloß comparative Allgemeinheit ausdrückt, iſt *a poſteriori*, und gehört der Erfahrung. Das Nothwendige in der Erkentniß an und für ſich genommen heiß rein; das Zufällige oder bloß Comparativ Allgemeine der Erkentniß als ſolches heißt empiriſch. Der Inbegriff aller reinen Erkentniſſe, da auf ihm die Möglichkeit und Gültigkeit der menſchlichen Erkentniß überhaupt beruht, macht die ſogenannte Transſcendentalphiloſophie aus.

Die Wahrheit des obigen Grundſatzes wird dadurch bewährt, daß im Bewußtſeyn der weſentliche Unterſchied zwiſchen dem Nothwendigen und Zufälligen der Erkentniß unleugbar vorkomt. Das Nothwendige aber kann auf keine Weiſe aus der Erfahrung hergeleitet werden, weil dieſe immer nur zeigt, was erſcheint, aber nicht, daß dieſes ſo ſeyn müſſe, wie es erſcheint. Alle Verſuche, die gemacht worden ſind, das Nothwendige aus der Erfahrung zu deduciren, halten die Prüfung nicht aus, da ihnen das Bewußtſeyn ſelbſt widerſpricht. Das Nothwendige der Erfahrung kann alſo keine andere Wurzel haben, als in der reinen Vernunft ſelbſt.

Eben ſo wenig iſt umgekehrt der Grund des Zufälligen in der reinen Vernunft zu ſuchen; denn dieſe kann nichts anders, als die formalen Principien der Erkentniß enthalten, und die Objecte, worauf ſich dieſe Erkentnißprincipien beziehen, werden dem Bewußtſeyn nach von außen dem Gemüthe gegeben.

Die Erfahrung dient gleichſam als Reiz, das reine Erkentnißvermögen zu wecken und in Thätigkeit zu bringen; ſo daß wir uns hernach durch Reflexion und Abſtraction desſelben insbeſondre bewußt werden können. Ließe ſich der obige Grundſatz umſtoßen, daß das Nothwendige der Erkentniß a priori, das Zufällige a poſteriori ſey, ſo würde damit freylich das Kriterium wegfallen, wonach ſich die reine Vernunft von dem Objectiven der Erfahrung trennen läßt. Allein ungeachtet aller Anfechtungen der Kantiſchen Philoſophie, und ungeachtet aller Mängel und Irrthümer, die übrigens in ihr anzutreffen ſeyn mögen, hat doch jener Grundſatz noch nicht widerlegt werden können. Diejenigen, welche das Daſeyn einer reinen Vernunft geleugnet oder beſpöttelt haben, ſind doch die Erklärung ſchuldig geblieben, woher der Unterſchied des Nothwendigen und Zufälligen in der Erkentniß rühre, und wie jenes möglicherweiſe aus der Erfahrung herzuleiten ſey? Wird dieſe Erklärung nicht gegeben, ſo iſt auch die kritiſche Philoſophie geſichert in Anſehung des Leitfadens, welchen ſie bey der Unterſuchung befolgt.

Wird zunächſt auf das Nothwendige bey der ſinnlichen Wahrnehmung reflectirt, ſo erhellt, daß jedes Object derſelben nur als ein Mannichfaltiges außer einander und nach einander, oder im Raume und in der Zeit wahrgenommen werden kann. Der Raum iſt die nothwendige Bedingung oder Form der äußeren, ſo wie die Zeit die nothwendige Bedingung oder Form aller Anſchauung überhaupt, der äußeren ſowohl als der inneren, da auch die äußern Gegenſtände durch den innern Sinn wahrgenommen werden müſſen. Der Raum

iſt alſo ſo wenig, wie die Zeit, etwas Objectives außer uns; noch iſt er ein Nichts; noch iſt er ein Verhältniß der Dinge, das dieſen ſelbſt anhaftete; noch endlich ein abſtracter Begriff; ſondern beyde ſind Formen a priori, jener des äußern, dieſe des innern Sinnes, durch welche allein ſinnliche Wahrnehmung möglich wird. Betrachtet man Raum und Zeit als bloß ſubjective Bedingungen der ſinnlichen Wahrnehmung, ſo haben ſie allerdings empiriſche Realität; denn ſie ſind weſentlich nothwendige Beſtandſtücke der äußeren und inneren Erfahrung. Betrachtet man hingegen beyde als objectiv den Dingen anhaftend, ſo haben ſie nur tranſcendentale Idealität, d. i. ſie ſind objectiv bloße Ideen, denen nichts Reales entſpricht, ohne welche aber keine Erfahrung ſtatt finden kann.

Die Gründe für die Priorität von Raum und Zeit ſind dieſe: I. Beyde ſind nothwendige Grundvorſtellungen, die Niemanden fehlen, die Jeder ſo haben muß, wie er ſie hat, die Niemand wegdenken kann, die ihrer Natur nach unwandelbar ſind. Dieſe Eigenſchaften der Vorſtellungen von Raum und Zeit laſſen ſich ſchlechterdings nicht begreifen, ſobald beyde für etwas Objectives außer uns gehalten werden, das erſt durch Empfindung wahrgenommen wird.

II. Um Etwas als irgendwo und irgendwenn zu erkennen, müſſen die Vorſtellungen des Orts und der Zeit ſchon vorausgeſetzt werden; denn Ort und Zeit ſind an ſich ſelbſt nicht Gegenſtände der Empfindung.

III. Raum und Zeit können auch nicht abſtracte Begriffe ſeyn. Sie ſind einige reine

ne Anſchauungen, und wenn man von einzelnen Räumen und Zeiten redet, (von welchen doch die abſtracten Begriffe abſtrahirt ſeyn müßten), ſo ſind dies nur Einſchränkungen des einigen allbefaſſenden Raumes und der Zeit überhaupt, welche letztere alſo vorher gehen müſſen. Dazu komt, daß der abſtracte Begriff des Raumes als ſolcher, da er nur die gemeinſamen Merkmale einzelner Räume enthalten kann, doch von den concreten Begriffen der einzelnen Räume verſchieden ſeyn müßte, was er jedoch nicht iſt; denn der Raum überhaupt iſt nicht mehr und nicht weniger Raum, als es der Raum insbeſondre iſt. Dasſelbe, was vom Raume gilt, gilt aber auch von der Zeit.

IV. Die Vorſtellungen von Raum und Zeit ſind im Bewußtſeyn als unendliche Größen gegeben. Dies iſt aber bey keiner anderen empiriſchen Vorſtellung der Fall, und kann es nicht ſeyn. Denn die Erfahrung kann niemals eine unendliche Größe zeigen.

V. Endlich wären die Vorſtellungen von Raum und Zeit Producte der Erfahrung, ſo würde auch der reinen Mathematik keine apodiktiſche Gewißheit zukommen. Man könte alsdenn von den mathematiſchen Lehrſätzen, deren Objecte Raum und Zeit ausmachen, nur ſagen, daß ſie gültig und gewiß ſeyen, ſo weit man bisher die Natur von Raum und Zeit beobachtet hat. Hingegen könte man nicht die Nothwendigkeit derſelben behaupten, die doch im Bewußtſeyn eines Jeden, der ſie verſtanden hat, unwiderſprechlich anerkannt wird und werden muß.

Zur Theorie vom Raum und Zeit im Kantiſchen Syſteme iſt aber noch Folgendes zu bemerken:

Erſtlich: Der Raum iſt die einzige nothwendige Form oder Bedingung der äußeren Anſchauung; denn keine andere äußere Vorſtellung liegt ſo allen übrigen zum Grunde, und wird von ihnen ſo nothwendig vorausgeſetzt, wie dieſe. Es giebt gewiſſe Vorſtellungen freylich, die den Wahrnehmungen einzelner Sinne gemeinſamer ſind, und inſoferne Bedingungen derſelben ausmachen; wie die Vorſtellung des Lichts bey den Wahrnehmungen des Geſichtsſinnes, die Vorſtellungen der Solidität, der Wärme und Kälte bey den Wahrnehmungen des Gefühls; aber alle dieſe ſind doch nicht a priori, indem ſie ſich bey jedem Menſchen verſchieden modificiren, und nicht ohne Erfahrung entſpringen können; und ſie erſtrecken ſich auch nur auf einzelne Sinne und einzelne Claſſen äußerer ſinnlicher Vorſtellungen, nicht auf alle Vorſtellungen des äußern Sinnes überhaupt. Dagegen iſt gar kein äußeres Object ohne den Raum vorſtellbar, und dieſe reine Grundanſchauung darf nicht fehlen, wenn nicht die Vorſtellungsfähigkeit ſchlechthin aufgehoben werden ſoll.

Zweytens: Die Zeit iſt die einzige nothwendige Form oder Bedingung der Anſchauungen des innern Sinnes, und da auch alle Wahrnehmungen äußerer Gegenſtände in den innern Sinn aufgenommen werden müſſen, ſo iſt die Zeit die Form oder Bedingung aller ſinnlichen Wahrnehmungen ohne Ausnahme. Alle Empfindungen des Menſchen ſind in der Zeit, welche allein jenen vorhergeht, und a priori iſt.

Drittens: Da Raum und Zeit die Bedingungen ſinnlicher Anſchauungen ſind, ſo haben ſie auch nur Gültigkeit und Bedeutung in Beziehung auf Objecte, welche durch die Sinnlichkeit gegeben werden. Jenſeit des Gebiets der Sinnenobjecte ſind ſie an Inhalt leer, und haben ihre Bedeutung verloren. Das Ding an ſich, was in Raum und Zeit erſcheint, und bey den Sinnenobjecten zum Grunde liegt, iſt für uns = x und unerkennbar.

Dieſe Theorie von Raum und Zeit ſcheint zwar mit dem Gefühle im Widerſtreite zu ſeyn, das uns immer auf eine räumliche Welt außer uns hinweiſt, in welcher wir uns ſelbſt bewegen, und die von uns verſchieden und unabhängig iſt. Allein dieſer Widerſtreit iſt doch auch nur ſcheinbar. Die Vorſtellung eines äußern objectiven Raumes kann eben ſowohl ſubjectiv, als objectiv ſeyn; und wer ſich den Raum als außer ihm vorſtellt, kann ſich doch ſtets bloß auf ſeine ſubjective Sinnlichkeit berufen, vermöge deren er ſich den Raum ſo vorſtelle; denn den objectiven Raum ſelbſt kann Niemand empfinden.

Nimt man einen objectiven Raum an, ſo geräth man in ein Dilemma von zwey ſich widerſtreitenden Theſen, deren jede in unauflösliche Schwierigkeiten verwickelt. Entweder iſt der objective Raum etwas Poſitives, oder er iſt Nichts. Im erſten Falle bedarf es wieder eines andern Raumes, in welchem ſich der poſitive und objective Raum befindet, und ſo verliert ſich die Erklärung des Raumes in's Unendliche. Im andern Falle befindet ſich die ganze Körperwelt in einem — Nichts, das iſt — nirgends, was wiederum

undenkbar iſt. Die reine Geometrie wäre denn eine Wiſſenſchaft, die aus Conſtructionen des Nichts beſtände, welchem die Natur dieſer Wiſſenſchaft ſelbſt widerſpricht. Die Mathematik wird dadurch möglich, daß der Raum und die Zeit Abmeſſungen haben, jene in die Länge, Breite und Tiefe, dieſe der Succeſſion, welche Abmeſſungen wiederum unendlich mannichfaltige Conſtructionen zulaſſen; anſtatt daß dem Nichts gar keine Prädicate zukommen, folglich auch keine Abmeſſungen und Conſtructionen desſelben möglich ſind.

Schwerer aus dem Wege zu räumen iſt ein anderer Einwurf, der ſich gegen die Kantiſche Theorie von Raum und Zeit, oder, wie ihr Urheber ſelbſt ſie nennt, gegen die tranſcendentale Aeſthetik vorbringen läßt. Der Raum iſt eine ſubjecte Bedingung der Sinnlichkeit, und nichts außer uns; die Körper aber müſſen im Raume erſcheinen; ſie erſcheinen alſo in uns, und dennoch ſollen ſie wirklich außer uns exiſtiren. Die Kantiſche Philoſophie verwahrt ſich ausdrücklich gegen den Vorwurf des Idealismus. Wie kann ſie gleichwohl dieſen Vorwurf ablehnen?

Die Antwort, welche hierauf gegeben wird, iſt dieſe: Als Ding an ſich betrachtet ſind die Körper allerdings von uns verſchieden und unabhängig; die Art, wie ſie exiſtiren, iſt uns ſchlechterdings unerkennbar in dieſer Hinſicht; ſollen ſie uns aber erſcheinen, ſo müſſen ſie nothwendig von uns in Raum und Zeit vorgeſtellt werden. Die Art, wie das Ding zur Erſcheinung wird, iſt nur ſubjectiv, aber nicht objectiv, erklärbar.

Dieſe

Dieſe Antwort Kant's auf den obigen Einwurf iſt inzwiſchen nicht ganz genugthuend, wenn das Kantiſche Syſtem nicht für idealiſtiſch gehalten werden ſoll; denn die Exiſtenz von Dingen an ſich unabhängig vom Raume iſt ſchlechthin unbegreiflich, und die Unterſcheidung zwiſchen der Exiſtenz des Dinges an ſich, und der Erſcheinung desſelben iſt daher nur ein leeres Spiel mit Worten. Wenn die Dinge, um von uns wahrgenommen werden zu können, im Raume erſcheinen müſſen, der Raum aber eine bloß ſubjective Vorſtellung iſt; ſo iſt auch die Erſcheinung der Dinge nur etwas Subjectives, und dieſes iſt es, was ſich mit dem vermeynten Realismus des Kantiſchen Syſtems nicht verträgt.

Wenn übrigens die Frage aufgeworfen wird: Was man durch die neue Kantiſche Theorie von Raum und Zeit gewinne? ſo iſt die Antwort folgende: a) Man gewinnt dadurch eine Erkentnißquelle zu ſynthetiſchen Sätzen a priori, und namentlich läßt ſich dadurch das Daſeyn der Mathematik aus den Gründen ſeiner Möglichkeit einſehen, was bisher nicht der Fall war, man mochte Raum und Zeit für objectiv, oder für negative Weſen, oder für abſtracte Begriffe halten. Es iſt zu verwundern, daß das Daſeyn der Mathematik mit ihren Eigenthümlichkeiten, die ſie vor allen empiriſchen Diſciplinen, und auch vor der Metaphyſik auszeichnen, nicht mehr den ältern Philoſophen aufgefallen iſt, und daß ſie den Gründen desſelben nicht ſorgfältiger nachforſchten. Während die Mathematik ſich einer unerſchütterlichen Gewißheit ihrer Lehrſätze, der Anſchaulichkeit des Objects derſelben, einer demonſtrativen Methode, und einer feſten immer gleichen Terminologie

gie mit Recht rühmen konte, fehlte es der Metaphyſik an dieſem Allen. Beruhte nun die Mathematik auf der Erfahrung oder auf abſtracten Begriffen; ſo hatte ſie doch mit der Metaphyſik und allen übrigen Disciplinen eine gemeinſchaftliche Erkentnißquelle, und woher rührten denn die eigenthümlichen Vorzüge jener vor dieſen? Die Metaphyſik machte zwar oft auf apodiktiſche Gewißheit ihrer Behauptungen Anſpruch; es wurde öfter bey Aufſtellung metaphyſiſcher Syſteme die mathematiſche Methode angewandt; aber ſie konte weder jenen Anſpruch bewähren, noch auch die Anwendbarkeit der mathematiſchen Methode auf ihren Gegenſtand. Die Anſchaulichkeit des Objects und die Gleichheit der Terminologie konte ſie nie erreichen; denn eben die Philoſophen, die zugleich große Mathematiker waren, behielten in der Mathematik die hergebrachte Terminologie bey, indem jeder die philoſophiſche ſo änderte, wie es ihm ſein Syſtem zu erheiſchen ſchien. Die empiriſchen Disciplinen aber konten die weſentliche Verſchiedenheit ihres wiſſenſchaftlichen Charakters von dem der Mathematik nie verleugnen. Durch die Kantiſche Unterſuchung von Raum und Zeit wurden dieſe Schwierigkeiten gehoben, und die Eigenthümlichkeiten der Mathematik in ihrem Verhältniſſe zur Metaphyſik und den empiriſchen Disciplinen völlig aufgehellt.

b) Ein andrer höchſt wichtiger Vortheil, der mit der transſcendentalen Aeſthetik verbunden iſt, beſteht darin, daß ſich nunmehro die Grenze zwiſchen den Gebieten der Sinnlichkeit und des reinen Verſtandes nach einem ſichern Kriterium ſcharf beſtimmen läßt. Dieſe Grenze wurde von den ältern Philoſo-

phen

phen verkannt; man betrachtete die Objecte der Mathematik als abſtracte Begriffe ebenfalls für Erzeugniſſe des reinen Verſtandes, und bey dieſem Grundirthume ließ ſich nie abſondern, was ein Gegenſtand der Sinne oder des Verſtandes ſey. Daher kam es, daß man der Metaphyſik mehr zutraute oder zumuthete, als ſie leiſten kann; daß man auch durch den reinen Verſtand eine objective intelligible Welt erkennen zu können wähnte, die bey ſtrengerer Beleuchtung doch immer ihren Geburtsort in der Region der Sinne verrieth; und daß die Möglichkeit der Mathematik, ſo wie der wahre Grund ihrer Verſchiedenheit von der Philoſophie im Dunkeln blieb.

Die Leibniz-Wolfiſche Schule nahm zwiſchen Sinnlichkeit und Verſtand nur einen logiſchen Unterſchied an. Sie legte jener eine verworrene, dieſem eine deutliche Erkentniß bey. Ein ſpecifiſcher Unterſchied, der die Gegenſtände ſelbſt angieng, ward nicht von ihr angegeben. Nach der Kantiſchen Theorie hingegen machen Raum und Zeit die äußerſte Grenze des Gebiets der Sinnlichkeit aus, und was in Raum und Zeit erſcheint, muß zu den Sinnengegenſtänden gerechnet werden. Dadurch iſt das Vermögen und Gebiet des reinen Verſtandes abgeſondert von der Sinnlichkeit, und es läßt ſich ſicherer beſtimmen, inwiefern der Verſtand Gegenſtände erkennen möge, oder nicht.

Die Sinnlichkeit an und für ſich kann nichts weiter leiſten, als daß ſie einen gegebenen mannichfaltigen Stoff auffaßt und in's Bewußtſeyn bringt; hingegen kann ſie das Mannichfaltige nicht als Ein Bild darſtellen, und ſie iſt auch bloß auf die unmittelbar

telbar gegenwärtige Afficirung der Gegenſtände eingeſchränkt, ohne alte Bilder erneuern zu können. Dieſes wird bewirkt durch ein von der Sinnlichkeit verſchiedenes Vermögen, die Einbildungskraft. So wie die Sinnlichkeit, ſo iſt auch die Einbildungskraft rein oder empiriſch. Die reine hat zuvörderſt die Function, die elementariſchen Theile des Mannichfaltigen des Stoffes, welche die Sinnlichkeit ſucceſſiv auffaßt, immer wieder zu erneuern, und dem Bewußtſeyn gegenwärtig zu erhalten, während die Sinnlichkeit vom Auffaſſen des einen Theils zum Auffaſſen des andern übergeht (Apprehenſion des Mannichfaltigen der Anſchauung), und dadurch die Syntheſis des Mannichfaltigen zu Einem Bilde zu vollenden. Da ſie hierdurch die Möglichkeit der Erkentniß mit begründen hilft, wird ſie in dieſer Beziehung die transſcendentale, und ſofern ſie zugleich ſelbſt urſprünglich erzeugend iſt, nicht bloß alte Bilder der Gegenſtände erneuert, die productive Einbildungskraft genannt.

Die empiriſche Einbildungskraft hat dagegen bloß das Geſchäfft, alte Bilder wieder in's Bewußtſeyn zurückzurufen, oder Theile derſelben zu neuen Ganzen zu verbinden. Die Art dieſer Thätigkeit beſteht im Apprehendiren, Reproduciren, und Syntheſiren; wovon das erſtere nach dem Geſetze der Stetigkeit; das andere nach den Regeln der Ideenaſſociation; das dritte nach dem von Kant ſogenannten Geſetze der Affinität geſchieht, vermöge deſſen nur Vorſtellungen verbunden werden können, die auf irgend eine Weiſe verwandt ſind. Sofern das Erneuern alter Vorſtellungen das weſentliche Geſchäfft der empiriſchen Einbildungskraft ausmacht, heißt ſie deswegen auch die reproductive.

Die

Die Sinnlichkeit empfindet und ſchaut bloß an; die Einbildungskraft producirt nur Bilder; aber dieſe werden noch nicht als Objecte erkannt. Dazu iſt nöthig, daß der Verſtand ſie ſeinen Geſetzen gemäß denkt. Alles, was der Verſtand thut, iſt Trennen und Verbinden eines gegebenen Mannichfaltigen, wo aber jede Trennung eine Verbindung vorausſetzt. Eine Vereinigung des Mannichfaltigen zur Einheit im Bewußtſeyn iſt ein Begriff, und der Verſtand kann alſo für ein Vermögen der Begriffe erklärt werden.

Die Regeln der Form der Begriffe, ohne Rückſicht auf ihren Inhalt, lehrt die allgemeine Logik. Die Möglichkeit und Gültigkeit des Inhalts der Begriffe aber werden in der transſcendentalen Logik unterſucht. Die Begriffe ſind entweder rein, oder empiriſch. Jene drükken nur die Art und Weiſe der Verbindung des Stoffes ſelbſt aus. Dieſe drücken zugleich das durch Anſchauung gegebene Mannichfaltige aus. Reine Begriffe ohne Anſchauungen ſind leer; ſo wie umgekehrt bloße Anſchauungen ohne Begriffe blind ſind.

Weil die Sinnlichkeit nur einen durch Afficirung gegebenen Stoff aufnimt, ſo iſt ſie ein Vermögen der Receptivität; anſtatt daß der Verſtand, welcher den Stoff zur Einheit im Bewußtſeyn verbindet, ein Vermögen der Spontaneität iſt. Die Sinnlichkeit liefert zu dem Begriffe das angeſchaute Mannichfaltige; die Einbildungskraft bewirkt ein Bewußtſeyn des Einzelnen in dieſem Mannichfaltigen, und eine Verbindung desſelben zum Ganzen. Die Einheit dieſer Verbindung aber im

Be-

Bewußtſeyn, wodurch das angeſchaute Mannichfaltige als ein Object erkannt wird, iſt ein Werk des Verſtandes. Da die Form der Begriffe vornehmlich auf der Einheit der Verbindung des Mannichfaltigen zum Ganzen beruht, ſo iſt jene allein als das Erzeugniß des Verſtandes zu betrachten. Die Formen der Begriffe zeigen ſich im Bewußtſeyn verſchieden. Die Geſetze der reinen Verſtandeserkentniß laſſen ſich demnach nicht anders auffinden, als wenn jene Formen in einer vollſtändigen Tafel nach einem ſichern Principe aufgezählt werden. Alles, wodurch ein unbeſtimtes Mannichfaltiges vom Verſtande als ein Object gedacht werden kann, läuft auf Quantität, Qualität, Relation und Modalität hinaus. Nach dieſen vier Momenten können alle urſprüngliche Handelnsweiſen des Verſtandes, wodurch der angeſchaute Stoff objective Einheit bekomt, fixirt werden.

Die urſprünglichen Handelnsweiſen des Verſtandes werden von Kant mit einem aus der Ariſtoteliſchen Philoſophie entlehnten Namen Kategorieen genannt, ſofern durch ſie, wenn ſie für ſich genommen werden, beſtimt wird, was ſich überhaupt a priori von Gegenſtänden ſagen läßt. Die Kategorieen ſind nicht ſelbſt Begriffe, ſondern nur Formen zu Begriffen. Ihre Entwickelung iſt die Entwickelung des urſprünglichen Verſtandesgebrauches ſelbſt und der verſchiedenen Arten desſelben.

Die bloße Syntheſis, welche der Verſtand von den Theilen des Gleichartigen macht, unabhängig von dem Stoffe, der ſyntheſirt wird, iſt die reine Quantität. Wird dieſe auf die Zeitreihe a priori

ri

ri angewandt, als das Schema der transſcendentalen Einbildungskraft, wodurch die Kategorieen verſinnlicht werden; ſo iſt ſie entweder Einheit, oder Mehrheit, oder Allheit. Dieſe drey Momente der Syntheſis der Größe ſind alſo die Kategorieen der Quantität. Die Syntheſis des Gleichartigen, die vom Ganzen zu den Theilen fortſchreitet, iſt die Qualität. Angewandt auf das transſcendentale Schema des Zeitinhaltes a priori iſt ſie entweder Realität, oder Negation, oder Limitation, welche die Kategorieen der Qualität ſind. Durch die Limitation oder Beſchränkung der Sphäre des Subjects um Ein Prädicat, wird das Subject weder poſitiv, noch negativ beſtimt, ſondern nur als ins Unendliche beſtimbar anerkannt, weil eine unendliche Menge Prädicate übrig bleibt, die dem Subjecte allenfalls beygelegt werden könte. Die Syntheſis des Realen nach dem Schema der Zeitordnung iſt die Relation. Sie iſt entweder Subſtanz und Accidens, oder Cauſalität, oder Gemeinſchaft (Kategorieen der Relation). Endlich die Art, wie die Syntheſis vom Verſtande im Selbſtbewußtſeyn geſetzt, und unter Bedingung des Schema's der Zeit überhaupt anerkant wird, heißt die Modalität. Die Kategorieen derſelben ſind Möglichkeit, wo zu irgend einer Zeit, Wirklichkeit, wo zu einer beſtimten Zeit, Nothwendigkeit, wo zu aller Zeit geſetzt wird.

Alle Kategorieen ſtehen wiederum unter der urſprünglichen ſynthetiſchen Einheit der Apperception oder des Selbſtbewußtſeyns, die in allen unſern Erkentniſſen durchweg herſchend iſt. Wie alſo die Mög-

Möglichkeit der ſinnlichen Anſchauung davon abhängt, daß das Mannichfaltige des Stoffs den formalen Bedingungen des Raumes und der Zeit angemeſſen ſey; ſo hängt die Möglichkeit der Erkentniß des Mannichfaltigen der Anſchauung durch den Verſtand davon ab, daß dasſelbe auf die ſynthetiſche Einheit der Apperception bezogen werde. Dieſe letzte iſt das oberſte Princip des reinen Verſtandes und der Erkentniß überhaupt.

Nach den bisherigen Erläuterungen läßt ſich nun die Möglichkeit der Erfahrungserkentniß kurz und genau angeben. Die Kategorieen ſind an und für ſich, wie ſchon oben bemerkt worden, nur Functionen der Syntheſis; ſie ſind nothwendige Bedingungen zum Denken der Gegenſtände; allein ſie enthalten nicht Erkentniß der Gegenſtände ſelbſt. Dieſe erfodert, daß zugleich wirkliche Anſchauungen gegeben ſeyen, auf welche ſich die Kategorieen beziehen. Da aber alle Anſchauungen ſinnlich ſind, ſo erſtreckt ſich aller Gebrauch des reinen Verſtandes einzig auf Sinnenobjecte. Die Anſchauungen ſind entweder rein, Raum und Zeit, oder empiriſch. Beziehen ſich die Kategorieen zunächſt auf jene; ſo entſteht eine Erkentniß von Gegenſtänden a priori, die aber bloß die Form der Erſcheinung der Gegenſtände in Raum und Zeit betrifft. Die Erkentniß wirklicher Erſcheinungen wird nur möglich, wenn die reinen Anſchauungen auf den Stoff angewandt werden, und der reine Verſtandesbegriff ſich mittelbar durch jene auf dieſen beziehet. Jenſeit der Sinnenſphäre oder des Gebiets der Erfahrung iſt alſo nichts für den reinen Verſtand erkennbar. Dieſes erſtreckt ſich ſogar auf unſere eigene Natur ſelbſt. Das reine

Selbſt-

Selbſtbewußtſeyn giebt uns eine Bürgſchaft, daß wir ſind; allein da keine Anſchauung davon ſtatt findet, und es nur durch die bloße Spontaneität des Verſtandes gedacht wird; ſo läßt ſich unſer Daſeyn an ſich ſelbſt nicht erkennen; ſondern nur die Art unſers Daſeyns, ſofern der innere Sinn uns ſelbſt erſcheint, und wir das empiriſche Bewußtſeyn, die Veränderungen unſers Zuſtandes, von dem reinen Selbſtbewußtſeyn unterſcheiden können. Da nun durch die reinen Verſtandeskategorieen allein Sinnenobjecte erkant werden; ſo kann man auch ſagen, daß der Verſtand der Natur ihre Geſetzmäßigkeit vorſchreibe, weil die Erſcheinungen nur in derjenigen Verknüpfung erkant werden können, welche der Beſchaffenheit des Verſtandes gemäß iſt. Die Natur als ein Inbegriff nach nothwendigen Geſetzen verknüpfter Erſcheinungen wird demnach erſt durch den Verſtand möglich. Dies iſt nicht ſo zu verſtehen, als ob die Dinge ſelbſt durch den Verſtand möglich würden; ſondern es gilt nur von Erſcheinungen in Beziehung auf die ſubjective Art, uns die Dinge vorzuſtellen.

Werden die Kategorieen mit Raum und Zeit verbunden, und ſo in ihrer möglichen Anwendbarkeit auf Sinnengegenſtände zur Erkentniß derſelben vorgeſtellt; ſo gehen daraus die Grundſätze des reinen Verſtandes a priori hervor. Die ſyſtematiſche Anordnung derſelben richtet ſich nach der Tafel der Kategorieen ſelbſt.

Der oberſte Grundſatz der analytiſchen Urtheile iſt der Satz des Widerſpruchs; denn in jenen wird das Prädicat als durch Identität mit dem Subjecte verbunden gedacht. Der Satz vom Wi-

derſpruche kann aber auch nichts weiter als die analytiſchen Urtheile begründen. Die bloße Abweſenheit des Widerſpruchs macht die Urtheile noch nicht in Anſehung ihres Inhalts gültig, weil eine Verbindung der Begriffe im Urtheile ausgedrückt ſeyn kann, die nicht im Objecte gegründet iſt, obwohl ſie ſich im bloßen Denken nicht widerſpricht. Die Regeln der analytiſchen Urtheile gehören daher bloß für die allgemeine Logik. Bey ſynthetiſchen Urtheilen muß man über den Begriff des Subjects hinausgehen, und ein Prädicat, das nicht in ihm gedacht war, als zu ihm gehörig oder mit ihm im Verhältniſſe beſtimmen, ohne daß aus dem Urtheile ſelbſt die Wahrheit dieſer Beſtimmung hervorleuchtete. Die Möglichkeit der Syntheſis ſetzt alſo ein Drittes (ein Medium) voraus, worauf ſie ſich ſtützt. Das Medium iſt die Einheit der Syntheſis in der Zeit a priori. Mittelſt der ſinnlichen Empfindung werden Gegenſtände wahrgenommen; durch die Bedingungen der Sinnlichkeit a priori, Raum und Zeit, wird die Anſchauung derſelben möglich; damit die Anſchauungen zur Erkentniß werden, muß die Einbildungskraft ſie zuſammenfaſſen, und die Syntheſis der Erſcheinungen muß unter den nothwendigen Bedingungen der Einheit der Apperception a priori ſtehen.

Daher iſt der oberſte Grundſatz aller ſynthetiſchen Urtheile folgender: Alle Gegenſtände ſtehen in Anſehung ihrer Erkentniß unter den nothwendigen Bedingungen der ſynthetiſchen Einheit des Mannichfaltigen der Anſchauung in einer möglichen Erfahrung.

Da

Da aber durch die Tafel der Kategorieen jene nothwendigen Bedingungen der ſynthetiſchen Einheit des Mannichfaltigen der Anſchauung feſtgeſetzt ſind; ſo kann es nur ſo viel reine ſynthetiſche Grundſätze geben, als es Kategorieen giebt, und auch der verſchiedene Charakter des Gebrauchs der Grundſätze hängt von dem verſchiedenen Charakter dieſer ab.

Die Kategorieen ſind entweder mathematiſch, d. i. ſie beziehen ſich nur auf die Möglichkeit der Anſchauung; oder ſie ſind dynamiſch, und beziehen ſich auf das Daſeyn einer Erſcheinung überhaupt. So ſind denn auch die Grundſätze des reinen Verſtandes in Anſehung ihres Gebrauchs mathematiſch oder dynamiſch. Der mathematiſche Gebrauch iſt unbedingt nothwendig, eben weil von ihm die Möglichkeit der Anſchauung überhaupt abhängt. Der dynamiſche Gebrauch hingegen iſt nur bedingt nothwendig; denn ſofern er das Daſeyn der Erſcheinungen betrifft, dieſes Daſeyn der Objecte aber für eine mögliche Erfahrung zufällig iſt, ſetzt er die Bedingung des empiriſchen Denkens in der Erfahrung voraus, ungeachtet er in ſeiner Anwendung auf dasſelbe ſeine Nothwendigkeit a priori behält.

Der erſte Grundſatz des reinen Verſtandes unter der Bedingung der ſynthetiſchen Einheit a priori iſt der Grundſatz der Quantität (Axiom der Anſchauung):

Alle Erſcheinungen ſind ihrer Anſchauung nach extenſive Größen. Extenſive Größen ſind diejenigen, wo die Vorſtellung des

Ganzen durch die Vorſtellung der Theile, welche vorhergehen muß, möglich wird. Alle Erſcheinungen können aber nicht anders angeſchauet werden, als durch ſucceſſive Syntheſis der Theile in der Apprehenſion. Hierauf gründen ſich die Axiome der Geometrie, welche *allgemein* ſind, und eben deswegen *Axiome* heißen; anſtatt daß evidente Sätze, welche Zahlverhältniſſe beſtimmen, zwar auch ſynthetiſch, aber nicht *allgemein* ſind, und deswegen nicht Axiome, ſondern nur *Zahlformeln* genannt werden können.

Der *zweyte* Grundſatz iſt der Grundſatz der *Qualität* (*Anticipation der Wahrnehmung*):

In allen Erſcheinungen hat das Reale, welches in der Empfindung dem Gegenſtande entſpricht, eine intenſive Größe, d. i einen Grad. Alle Erkentniß, wodurch das Empiriſche a priori beſtimt und erkant werden mag, kann *Anticipation* heißen, und ſo ſind die reinen Beſtimmungen der Erſcheinungen, Raum und Zeit, Anticipationen der Erſcheinungen. Da aber zu jeder Wahrnehmung auch *Materie*, durch *Empfindung* gegeben, erfoderlich iſt, und etwas ſeyn muß, was als der *Empfindung überhaupt* entſprechend a priori erkant wird, ſo muß dieſes vorzugsweiſe Anticipation der Wahrnehmung genannt werden. Dieſe Anticipation beſteht darin, daß jede Empfindung eine intenſive Größe haben muß, die nur als Einheit apprehendirt wird, und in Anſehung deren die Vielheit nur durch Annäherung zur Negation = 0 vorgeſtellt werden kann.

Die

Die intenſive Größe oder der Grad der Empfindung kann wegen der verſchiedenen Annäherung desſelben zur Negation ſehr verſchieden ſeyn; allein einen Grad überhaupt muß jede Empfindung haben. Der kleinſte Theil der Größe (das Einfache) iſt nicht vorſtellbar; daher hat jede Größe Continuität. Uebrigens drückt der Grad der Empfindung bloß ein Reale überhaupt aus, welches dem Gegenſtande entſpricht; die Beſchaffenheit desſelben aber kann nicht a priori, ſondern muß empiriſch erkant werden.

Der dritte Grundſatz iſt der Grundſatz der Relation (Grundſatz der Analogieen der Erfahrung):

Alle Erſcheinungen ſtehen ihrem Daſeyn nach *a priori* unter Regeln der Beſtimmung ihres Verhältniſſes unter einander in einer Zeit. Die Erſcheinungen ſind in der Zeit. Die Zeit iſt a priori, und hat drey Modi: Beharrlichkeit, Folge, und Zugleichſeyn. Daher muß es auch drey Regeln a priori von dem Daſeyn der Erſcheinungen in einer Zeit geben. Dieſe drey Regeln ſtehen wiederum unter der Bedingung der ſynthetiſchen Einheit des Mannichfaltigen a priori in der Zeit überhaupt, und hierauf gründet ſich jenes oberſte Princip derſelben. Die Regeln ſelbſt (Analogieen der Erfahrung) ſind folgende:

A. Alle Erſcheinungen enthalten das Beharrliche als den Gegenſtand ſelbſt, der ſich in der Zeit gleich bleibt, und das Wandelbare, als die Beſtimmung oder die Art der Exiſtenz desſelben (Grundſatz

der Beharrlichkeit, Inhärenz). Ohne dieſes wäre gar keine Wahrnehmung einer Erſcheinung in einer beſtimten Zeit möglich.

B. Alles, was geſchieht, ſetzt etwas voraus, worauf es nothwendig folgt (Grundſatz der Erzeugung, Conſequenz). Die Reihe der Erſcheinungen könte bloß ſucceſſiv, eine Folge ſeyn, die nur eine ſubjective Verknüpfung in der Apprehenſion ausdrückte; woraus ſich aber noch nicht einſehen ließe, ob ſie auch bey dem Mannichfaltigen der Erſcheinungen objectiv ſtatt hätte. Inzwiſchen bey jeder Erſcheinung, die entſteht, zeigt ſich, daß der vor dem Entſtehn vorhergehende Zuſtand nur vorhergeht, nicht folgen kann, und alſo muß hier die ſubjective Verknüpfung der Wahrnehmungen durch die objective Verknüpfung der Erſcheinungen beſtimt werden. Der Satz der Cauſalität macht daher objective Erkentniß der Erſcheinungen nach ihrem Verhältniſſe in der Reihefolge der Zeit möglich.

C. Alle Subſtanzen, ſofern ſie zugleich ſind, ſtehen in durchgängiger Gemeinſchaft oder Wechſelwirkung mit einander (Grundſatz der Gemeinſchaft, Compoſition). Wenn Dinge zugleich ſeyn ſollen, müſſen ſie im Raume in derſelben Zeit ſeyn. Daß ſie zugleich ſind, wird daran erkannt, wenn die Ordnung der Syntheſis der Apprehenſion des Mannichfaltigen gleichgültig iſt, nicht nach einander ſeyn muß. Es würde aber die Simultaneität der Erſcheinungen nicht wahrgenommen werden können, wenn ſie nicht gegenſeitig ihre Stellen in der Zeit beſtimten, und zwar als ſimultan. Alſo muß eine

Sub=

Subſtanz die Cauſalität zu Beſtimmungen der anderen, und wiederum die Wirkungen von der Cauſalität dieſer in ſich enthalten; oder die Subſtanzen müſſen in durchgängiger Gemeinſchaft mit einander ſeyn.

Der vierte Grundſatz iſt der Grundſatz der Modalität: Alles Erkennbare überhaupt muß in irgend einem Verhältniſſe zu unſerm Erkentnißvermögen ſtehen (Grundſatz der Poſtulate des empiriſchen Denkens überhaupt). Die Poſtulate ſind folgende:

A. Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung, der Anſchauung und den Begriffen nach, übereinſtimt, iſt möglich.

B. Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (durch Empfindung) zuſammenhängt, iſt wirklich.

C. Dasjenige, deſſen Zuſammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung beſtimt iſt, exiſtirt nothwendig.

Aus den angegebenen Grundſätzen des reinen Verſtandes läßt ſich nun die Möglichkeit einer Mathematik und Naturwiſſenſchaft a priori völlig befriedigend erklären. Der Stoff der Mathematik iſt das Mannichfaltige des Raumes und der Zeit, welche als Formen der Anſchauung a priori gegeben ſind. Der Verſtand bearbeitet dieſes Mannichfaltige nach logiſchen Regeln, und da die Erſcheinungen den Bedingungen des Raumes und der Zeit, als den beyden Formen ihrer Anſchauung, angemeſſen ſeyn müſſen; ſo müſſen auch die Verhält-

riſſe von Raum und Zeit in den Erſcheinungen angetroffen werden. Die Möglichkeit der reinen Mathematik beruht alſo darauf, daß die Objecte nur unter der Form von Raum und Zeit, d. i. als Erſcheinungen vorgeſtellt werden können. Es erhellt aber hieraus zugleich, daß der Gebrauch der Mathematik ſich nicht weiter, als auf Erſcheinungen in Raum und Zeit, erſtrecken könne.

Die reine Naturwiſſenſchaft kann keinen andern Gegenſtand haben, als das Syſtem der Geſetze a priori, nach denen die Natur, d. i. der Inbegriff der Erſcheinungen, erkant werden mag. Die Objecte laſſen ſich nur unter den Formen der Sinnlichkeit anſchauen; eben ſo kann auch der Zuſammenhang der Erſcheinungen nicht anders, wie unter den Formen des Verſtandes gedacht werden. Soll demnach das Syſtem der Erſcheinungen ein Gegenſtand der Erkentniß für den Verſtand ſeyn; ſo muß es dem Syſteme der reinen ſynthetiſchen Grundſätze des Verſtandes entſprechen; oder die reine Naturwiſſenſchaft wird dadurch möglich, daß die Verknüpfung der Erſcheinungen nach Verſtandesgeſetzen a priori gedacht werden muß. Dieſe Verſtandesgeſetze ſind bereits angegeben worden; in ihnen ſind folglich auch die Principien der reinen Naturwiſſenſchaft oder der Metaphyſik der Natur vollſtändig dargelegt, aus denen ſich alle hierher gehörige Erkentniſſe ableiten und erweiſen laſſen. Wiederum aber können auch die Principien der reinen Naturwiſſenſchaft nicht weiter angewandt werden, als auf das Gebiet der Erſcheinungen.

Ein wichtiges allgemeines Reſultat aus dem Obigen überhaupt iſt, daß aller Gebrauch des Verſtandes

ſtandes nur in Beziehung auf die Erfahrung gültig ſeyn könne; oder daß es nur einen gültigen empiriſchen, keinen transſcendentalen, Verſtandesgebrauch geben möge. Der leztere würde ein ſolcher ſeyn, wo die Verſtandesgrundſäze nicht auf Objecte, als Erſcheinungen, ſondern auf Objecte als Dinge an ſich bezogen würden. Ein ſolcher Verſtandesgebrauch iſt objectiv ungültig, weil der Gegenſtand für den Begriff nur durch Anſchauung gegeben werden kann, und ſelbſt die reine Anſchauung erſt durch die empiriſche ihren Gegenſtand bekomt, von welcher ſie die Form iſt. Die Kategorieen ſind bloß Vorſtellungen der Gegenſtände überhaupt, ſofern dieſe nach der einen oder anderen von ihnen gedacht werden müſſen. Die Subſumtion eines beſtimten Objectes unter die Kategorieen erfodert auch ein Schema (die Zeit); würde nun von aller Sinnlichkeit abſtrahirt, ſo würde dieſes Schema fehlen; dann würde auch keine Subſumtion eines beſtimten Objects unter die Kategorieen möglich ſeyn. Es läßt ſich zwar ein logiſcher Gebrauch der Kategorieen jenſeit des Gebiets der Sinnlichkeit denken, und er iſt ſogar öfter durch eine ſeltſame Selbſttäuſchung der Philoſophen, die übrigens auch in der Natur ihre Gründe hatte, verſucht worden; aber ein ſolcher Gebrauch der Kategorieen iſt entweder in Anſehung der Objecte völlig leer, oder er ſteht mit ſich ſelbſt im Widerſpruche.

Werden die Gegenſtände unter den Formen der Anſchauung, und der ſynthetiſchen Einheit der Kategorieen gemäß, gedacht, ſo heißen ſie Erſcheinungen (Phänomene). Es laſſen ſich aber auch Gegenſtände denken, die dem Verſtande durch Anſchauung, wiewohl nicht ſinnliche Anſchauung,

ung, gegeben würden, und folglich auch inſofern von ihm erkant werden könten. Dieſe würden Noumene ſeyn. Es gründet ſich auf dieſe Vorausſetzung die ſeit Plato in der Philoſophie hergebrachte Eintheilung der Dinge in Sinnendinge (mundus ſenſibilis), und Verſtandesdinge (mundus intelligibilis); nur daß die Eintheilung einer richtigeren Erklärung bedarf. Es wird damit nicht ſowohl eine bloß logiſche Verſchiedenheit der Erkentniß der Objecte in Hinſicht auf Deutlichkeit oder Undeutlichkeit gemeynt; ſondern eine ſpecifiſche Verſchiedenheit der Objecte ſelbſt. Ferner können die Verſtandesdinge (Noumena) auch nicht in den Dingen an ſich geſucht werden; denn das Ding an ſich, als ein bloß transſcendentales Object, verſchwindet in Nichts, wenn es ohne alle ſinnliche Merkmale vorgeſtellt werden ſoll. Da gleichwohl die Erſcheinung ſich immer auf ein von der Sinnlichkeit unabhängiges Etwas bezieht, ſo muß das Verſtandesding (Noumenon) als ein Gegenſtand angenommen werden, der zwar durch Anſchauung, aber durch nicht ſinnliche Anſchauung gegeben würde.

Die Möglichkeit einer von der ſinnlichen Anſchauung verſchiedenen Art der Anſchauung überhaupt kann nicht geleugnet werden, wiewohl dieſelbe für die Menſchen unmöglich iſt, deren Erkentniß einmal mit den Bedingungen der Sinnlichkeit unzertrennlich zuſammenhängt. Der Begriff des Noumenon kann alſo von uns niemals realiſirt werden; oder es giebt keine wirkliche Verſtandeswelt, die im Gegenſatze mit der Sinnenwelt erkennbar wäre. Dies erhellt auch aus der Beſchaffenheit der Ideenwelt des Plato, die größten=

tentheils aus diſcurſiven dem Inhalte nach aus der Erfahrung entlehnten Begriffen beſteht, denen durchaus keine objective intelligible Wirklichkeit entſpricht. Die Noumena ſind alſo nur von einem negativen Gebrauche; eine wirkliche Erkentniß von Gegenſtänden kann niemals durch ſie für uns gewonnen werden. Ihr Nutzen beſteht darin, daß ſie der Anmaaßung unſerer Sinnlichkeit, das einzige Erkentnißvermögen realer Gegenſtände zu ſeyn, eine Schranke ſetzen, indem ſie zeigen, daß die Möglichkeit einer nicht ſinnlichen Anſchauung übrigbleibt, mittelſt welcher reale Erkentniß bewirkt werden könte, obgleich dieſe nicht ſinnliche Anſchauung für uns Menſchen unmöglich iſt.

Kein **Urtheil** iſt möglich ohne Reflexion, das heißt, ohne eine Vergleichung der dazu gehörigen Begriffe, inwiefern ſie zur Einheit im Bewußtſeyn zuſammenſtimmen oder nicht. Dieſe Reflexion iſt entweder eine bloß logiſche, und betrifft das Verhältniß der Begriffe ſchlechthin; oder ſie iſt eine transſcendentale, und betrifft die Erkentnißkraft, für welche die Begriffe dem Inhalte nach gehören; ſo daß zugleich beſtimt wird, inwieferne die Begriffe durch eine und dieſelbe Erkentnißkraft erhalten, und alſo mit einander verglichen werden können, oder nicht.

Die Verhältniſſe, in denen die zu vergleichenden Begriffe zu einander ſtehen können, ſind die der Einerleyheit und der Verſchiedenheit, der Einſtimmung und des Widerſtreits, des Innern und des Aeuſſern, des Beſtimbaren und der Beſtimmung (Materie und Form).

Wer:

Werden die Begriffe bloß logiſch verglichen, ſo läßt ſich leicht ein Verhältniß dieſer Art feſtſetzen, was in transſcendentaler Hinſicht gar keine Gültigkeit hat, woraus denn die von Kant ſogenannte Amphibolie der transſcendentalen Reflexionsbegriffe entſpringt.

Die Regeln für den richtigen Gebrauch der transſcendentalen Reflexionsbegriffe ſind folgende:

A. Einerleyheit und Verſchiedenheit. Mehr Gegenſtände des reinen Verſtandes mit denſelben inneren Beſtimmungen ſind immer identiſch. Mehr Erſcheinungen ſind immer wenigſtens numeriſch verſchieden, ſchon durch die Verſchiedenheit des Orts, in welchem ſie vorgeſtellt werden. — Leibnitzen's Principium identitatis indiſcernibilium gilt alſo nur von Erſcheinungen, hingegen nicht von Monaden als reinen Verſtandesobjecten, von denen es doch gerade gelten ſollte.

B. Einſtimmung und Widerſtreit. Realitäten des reinen Verſtandes als bloße logiſche Bejahungen können ſich niemals widerſtreiten, oder in Einem Subjecte verbunden gegenſeitig ihre Folgen aufheben. Realitäten als Erſcheinungen können ſich allerdings widerſtreiten; die eine kann die Folgen der anderen in demſelben Subjecte mit ihr verbunden aufheben; von dem Verhältniſſe des Dinges an ſich dabey wiſſen wir nichts. — Leibnitzen's Behauptung alſo, das Uebel im Gegenſatze mit dem Guten ſey eine bloße

ße

ße Schranke, eine Negation dieſes, weil ſich zwey Realitäten nie widerſtreiten könten, iſt falſch. Der Grund gilt nur von Gegenſtänden des reinen Verſtandes, aber nicht von Erſcheinungen, von denen er doch gerade gelten ſollte.

C. Das Innere und Aeußere.

Ein Object des reinen Verſtandes muß innere Beſtimmungen haben, die eine innere Realität ausdrücken, und ſich dem Daſeyn nach auf nichts von ihm Verſchiedenes beziehen. Ein Object als Erſcheinung aber iſt ein Inbegriff von Verhältniſſen im Raume, und ſeine Beſtimmungen ſind nichts anders, als dergleichen. — Leibnitzen's Satz demnach, daß die Monaden numeriſch verſchieden ſeyen, iſt ſich ſelbſt widerſprechend. Sind die Monaden reine Verſtandesobjecte, ſo ſind ſie nicht im Raume, und drücken keine äußere Ortsverhältniſſe aus; dann fallen ſie zuſammen, und alle numeriſche Verſchiedenheit iſt aufgehoben. Werden ſie aber im Raume vorgeſtellt, ſo hören ſie auf, einfache Monaden zu ſeyn.

D. Das Beſtimbare und die Beſtimmung (Materie und Form).

Würde der reine Verſtand unmittelbar auf Gegenſtände bezogen, und hafteten Raum und Zeit objectiv an den Dingen, ſo würde die Materie vor der Form hergehen; denn es muß etwas Beſtimbares geben, bevor der Verſtand es beſtimmen kann. Kann aber der Verſtand nicht unmittelbar auf Gegenſtände bezogen werden, ſondern nur auf Gegenſtände als Erſcheinungen unter den Formen der ſinnlichen Anſchauung, Raum und Zeit, ſo geht die Form der Anſchauung vor der durch die Empfindung gegebenen Materie her. Bey Gegenſtän-

ſtänden des reinen Verſtandes, kann man ſagen, fallen Form und Materie zuſammen, und es iſt kein Unterſchied zwiſchen beyden bemerklich, weil doch eigentlich der eine Verſtandesgegenſtand immer nur die Verſtandesfunction ſelbſt, oder die Form der Erkentniß ausſagt.

So wie man nun einen Begriff, der viele Erkentniſſe unter ſich faßt, einen logiſchen Ort (ſedem argumenti), und ein Syſtem ſolcher Begriffe eine logiſche Topik nennen kann; ſo kann die Stelle, welche ein Begriff dem Inhalte nach, entweder in der reinen Sinnlichkeit, oder im reinen Verſtande hat, der transſcendentale Ort desſelben heißen; und das Syſtem der Regeln, nach welchen ſich dieſer transſcendentale Ort beurtheilen und beſtimmen läßt, eine transſcendentale Topik. Sie iſt nicht, wie die Kategorieen, auf den Begriff des Gegenſtandes gerichtet; ſondern nur auf die Vergleichung der Vorſtellungen, die vor dem Begriffe hergeht und zu der eine transſcendentale Reflexion gehört, ob einem Begriffe ſein Ort in der reinen Sinnlichkeit, oder im reinen Verſtande, anzuweiſen ſey. Wird dieſe Reflexion nicht angeſtellt, ſo kann die Vergleichung der Begriffe allerdings logiſch geſchehen; ſie iſt aber doch alsdenn ſehr unſicher, wie die angeführten Beyſpiele von Leibniz beweiſen, der durch die Amphibolie der transſcendentalen Reflexionsbegriffe getäuſcht wurde. Auch Locke begieng den entgegengeſetzten Fehler, den Leibniz begieng. Er traute der Sinnlichkeit zu viel zu, wie Leibniz dem Verſtande zu viel zutraute. Beyde Philoſophen verkannten den ſpecifiſchen Unterſchied, der zwiſchen Sinnlichkeit und Verſtand obwaltet.

Unge=

Ungeachtet der Verſtand ſeiner Natur nach nur Erfahrungserkentniß bewirken kann, ſtrebt dennoch der menſchliche Geiſt immer über die Sinnenſphäre hinaus, und wähnt ſogar, im Beſitze von Wiſſenſchaften überſinnlicher Gegenſtände zu ſeyn, wie die in der älteren Philoſophie aufgeſtellten dogmatiſch-metaphyſiſchen Syſteme beweiſen. Es muß alſo in der menſchlichen Vernunft ein Grund liegen, der nicht nur das Streben nach der Erkentniß des Ueberſinnlichen bewirkt und unterhält; ſondern auch den vermeynten Erkentniſſen des Ueberſinnlichen einen täuſchenden Schein objectiver Wahrheit und Gültigkeit ertheilt.

Sofern die gemeine Logik den Schein der ſinnlichen Wahrnehmung, und auch den logiſchen Schein aufdeckt, dem nur formale, aber keine reale Wahrheit zukommt, kann ſie Dialektik oder Logik des Scheines genannt werden. Da ſich aber auch die Grundſätze des reinen Verſtandes zur Erſchleichung ſcheinbarer, wiewohl ungültiger, Behauptungen über Gegenſtände, die uns nicht für die Erkentniß gegeben ſind, misbrauchen laſſen, wodurch ein transſcendentaler Schein bewirkt wird; ſo muß auch die transſcendentale Logik dieſen Schein aufdecken, und Regeln zur Verhütung desſelben angeben. Soferne ſie das thut, kann ſie transſcendentale Dialektik, oder Kritik des transſcendentalen Scheines heißen; die um ſo wichtiger und nöthiger iſt, weil wirklich in der ſubjectiven Beſchaffenheit der menſchlichen Vernunft eine Triebfeder liegt, die den transſcendentalen Schein veranlaßt und befördert, ihn täuſchender macht, und die Verhütung desſelben erſchwert.

Die Vernunft im engern Sinne genommen iſt das Vermögen der Schlüſſe. Sie erkennt durch Begriffe das Beſondre als in dem Allgemeinen enthalten mittelſt der Subſumtion jenes unter dieſes; und treibt dieſes Geſchäfft ſo weit, bis ſie das Allgemeinſte, oder das abſolut Unbedingte erreicht hat, falls ihr dieſes zu erreichen möglich wäre. Daher kann die Vernunft für das Vermögen der Principien erklärt werden, ſo wie der Verſtand für das Vermögen der Regeln.

Es giebt drey Gattungen von Schlüſſen, kategoriſche, hypothetiſche und disjunctive. Bey allen dreyen läßt ſich das Unbedingte verfolgen, und es komt nur darauf an, ob dieſes in der That für die Vernunft erreichbar ſey? Der Grundſatz der Vernunft im engern Sinne: Suche zu allen bedingten Erkentniſſen das Unbedingte auf, iſt ſynthetiſch, da das Unbedingte nicht in dem Bedingten enthalten ſeyn kann; und da alle Erſcheinungen bedingt ſind, ſo würde der Gebrauch desſelben nur ein transſcendenter, d. i. die Schranken der Gültigkeit überſchreitender ſeyn können.

Ein reiner Vernunftbegriff des Unbedingten heißt in der Kantiſchen Terminologie vorzugsweiſe eine Vernunftidee; und da nach den drey verſchiedenen Gattungen der Schlüſſe das Unbedingte in dreyerley Richtungen geſucht werden kann, ſo laſſen ſich auch drey Claſſen der Vernunftideen unterſcheiden.

Die Vernunft kann erſtlich das Kategoriſch Unbedingte der Syntheſis in einem Subjecte aufſuchen; zweytens das Hypothetiſch

Un-

Unbedingte in der Syntheſis der Glieder einer Reihe; drittens das Disjunctiv Unbedingte der Syntheſis in einem Ganzen. Das Kategoriſch Unbedingte drückt das letzte Subject aus, das nicht mehr Prädicat seyn kann; das Hypothetiſch Unbedingte die letzte Vorausſetzung; das Disjunctiv Unbedingte das vollendete Aggregat der Eintheilungsglieder. Alle laufen aber in dem Abſolut Unbedingten überhaupt zuſammen.

Nach jenem dreyfachen Verhältniſſe hat nun die Vernunft erſtlich in ſich die Idee des abſoluten Dinges an ſich, ſowohl objectiv als ſubjectiv betrachtet. Das Ding an ſich objectiv iſt der Gegenſtand der Ontologie; ſo wie das abſolute denkende Subject der Gegenſtand der rationalen Pſychologie. Die abſolute Totalität der Erſcheinungen (die Welt) iſt der Gegenſtand der rationalen Kosmologie; endlich die oberſte Bedingung alles deſſen, was gedacht werden kann (Gott) iſt der Gegenſtand der rationalen Theologie. Hiermit iſt vorläufig ſchon begreiflich gemacht, wie die Metaphyſik überhaupt als Idee entſtehen konte, und bey einigem Fortſchritte der Speculation der Vernunft entſtehen mußte.

Es iſt hierbey noch Folgendes zu bemerken:

I. Eine objective Deduction der transſcendentalen Ideen kann nicht geliefert werden, dergleichen ſich von den Kategorieen liefern ließ, weil ſie ſich nicht, wie die Kategorieen, auf ihnen entſprechende Objecte beziehen, ſondern bloße Ideen ſind. Sie laſſen ſich aber doch ſubjectiv aus der Natur der Vernunft herleiten.

II. Die reine Vernunft hat es lediglich mit der abſoluten Totalität der Bedingungen zu thun (der Inhärenz, der Dependenz, und der Concurrenz); nicht mit der abſoluten Totalität des Bedingten; ſie ſteigt alſo nur zu dem Unbedingten, als dem oberſten Principe, hinauf, nicht zur Totalität des Bedingten herab.

III. Die transſcendentalen Ideen ſind erſt gefolgerte oder geſchloſſene Begriffe, welche ſchon Erkentniſſe vorausſetzen, nach dieſen aber zugleich mit der Speculation nothwendig erwachen. Die Kategorieen hingegen gehen vor aller Erkentniß her, und machen dieſe erſt möglich.

IV. Die transſcendentalen Ideen haben einen gewiſſen Zuſammenhang, welcher der reinen Vernunft dient, ihre Erkentniſſe in ein Syſtem zu bringen. Die Erkentniß des objectiven Dinges und der Seele leitet zur Erkentniß der Welt, und dieſe zur Erkentniß des Urweſens.

Um die metaphyſiſchen Diſciplinen wirklich zu Stande zu bringen, deren Idee durch die Natur der Vernunft ſelbſt gegeben iſt, mußte das Unbedingte wirklich erkant, und mit dem Bedingten zu einer Erkentniß vereinigt werden können. Da dieſes aber unmöglich iſt, ſo laſſen ſich auch die in der Idee entworfenen metaphyſiſchen Diſciplinen nicht realiſiren, obgleich von jeher Verſuche dazu unternommen ſind, und auch das Streben danach zum Weſen der Vernunft gehört. Es erhellt dieſes noch deutlicher aus einer Kritik der gangbaren metaphyſiſchen Diſciplinen ſelbſt.

Die Ontologie ſoll eine Wiſſenſchaft vom Dinge an ſich objectiv betrachtet ſeyn, nicht von den Dingen als Erſcheinungen. Allein das Ding an ſich iſt unerkennbar, und alle vermeynte ontologiſche Prädicate desſelben ſind entweder bloß logiſche (formale), und ſagen niemals die Realität des Dinges aus; oder ſie ſind von der Sinnlichkeit entlehnt, und gehören alſo nicht dem Dinge an ſich, ſondern den Diugen als Erſcheinungen. Die bisherige Ontologie war daher eigentlich nichts weiter, als eine bloße Expoſition der Verſtandesformen, und ſofern ſie mehr als das ſeyn wollte, war ſie eine grundloſe Scheinwiſſenſchaft. Indeſſen läßt ſich die Anmaßung der älteren Ontologie aus der Verwirrung der Sinnlichkeit und des Verſtandes leicht begreifen.

Auf gleiche Weiſe ſollte die rationale Pſychologie die Wiſſenſchaft von der menſchlichen Seele ſeyn als Dinge an ſich ſubjectiv betrachtet. Die Seele war ihr Gegenſtand nicht als Erſcheinung im Bewußtſeyn, ſondern als Grund davon. Gleichwohl iſt dieſer Zweck derſelben unerreichbar, und man würde vielleicht dies ſchon eher eingeſehen und den Zweck aufgegeben haben, wenn man nicht durch gewiſſe Paralogismen getäuſcht und auf den Wahn gebracht wäre, daß ſich wirklich eine ſolche Wiſſenſchaft aufſtellen laſſe, oder daß man gar ſchon im Beſitze derſelben ſey. Man verwechſelte das denkende Ich mit der Seele an ſich, und glaubte, die Subſtantialität, Einfachheit, Perſönlichkeit, Geiſtigkeit, von dieſer bewieſen zu haben, ſtatt daß man ſie nur von jenem bewies. Das denkende Ich iſt nur ein transſcendentales Subject der

Gedanken, dem keine wirkliche Anſchauung correſpondirt. Der Grund des Ich, das abſolute Seelenſubject, bleibt unerforſchlich.

Die rationale Kosmologie ſollte die Wiſſenſchaft von der Welt ſeyn, als einem Aggregate von Dingen, die zu Einem abſoluten Ganzen zuſammenſtimmen. Sie hat den Zweck, zu beweiſen, daß nur Eine Welt exiſtire, daß dieſe endlich, nach Geſetzen verknüpft und zufällig ſey. Die Prädicate des Weltganzen laſſen ſich aber nicht anders angeben, als wenn man die Prädicate unſerer Sinnenwelt auf daſſelbe überträgt, und danach den Begriff jenes beſtimt. Hier läßt man inzwiſchen die Form der Sinnenwelt, als die einzig mögliche im Univerſum, gelten, und ſetzt unſere ſubjective Art zu erkennen als die im Univerſum allgemein gültige voraus, ohne dazu berechtigt zu ſeyn. Da jedoch der Begriff des Welt-Ganzen einmal ſo angenommen wird, ſo ſucht nun auch die Vernunft ihrem Principe gemäß die abſolute Totalität der Erkentniß zu vollenden, und die Reihe der Bedingungen an das Unbedingte anzuknüpfen.

Nach dem Leitfaden der Kategorieen ſind vier kosmologiſche Vernunftideen möglich: a) die Idee der abſoluten Vollſtändigkeit der Zuſammenſetzung (im Raume ſimultan, und in der Zeit ſucceſſiv) des gegebenen Ganzen der Erſcheinungen; b) die Idee der abſoluten Vollſtändigkeit der Theilung dieſes Ganzen; c) die Idee der abſoluten Vollſtändigkeit der Entſtehung einer Erſcheinung überhaupt; d) die Idee der Abhängigkeit des Daſeyns des Veränderlichen in der Erſcheinung.

Die Vollſtändigkeit der Verbindung des Bedingten mit dem Unbedingten kann nun als endlich oder als unendlich vorgeſtellt werden. Im erſten Falle iſt jeder Theil bedingt, das Ganze unbedingt; die Welt hat eine Grenze im Raume und einen Anfang in der Zeit; die Theilung der Materie erſtreckt ſich bis zum Einfachen, und hört dabey auf; es giebt eine unbedingte Urſache in den Erſcheinungen (Freyheit), und eine ſolche, von der das Daſeyn veränderlicher Dinge abhängt (Naturnothwendigkeit). Im andern Falle iſt jeder Theil bedingt; das Ganze unbedingt, die Reihe der Bedingungen aber unendlich; die Welt hat keine Grenze im Raume, und keinen Anfang in der Zeit; es giebt nichts Einfaches, ſondern Alles iſt zuſammengeſetzt; alle Urſachen ſind bedingt, und alles Daſeyn iſt zufällig. Für beyde entgegengeſetzte Vorſtellungsarten hat die Vernunft Gründe, welche ſich gegenſeitig das Gleichgewicht halten, und dadurch wird ſie unvermeidlich in Widerſprüche verwickelt, die einen Streit in ihrer eigenen inneren Geſetzgebung (Antinomie) zu verrathen ſcheinen.

Dieſe ſcheinbaren Widerſprüche laſſen ſich jedoch leicht auflöſen, ſobald die Welt, nicht, wie gewöhnlich geſchieht, als ein Ding an ſich, ſondern als ein Inbegriff von Erſcheinungen betrachtet wird. Das Ding an ſich, als der Grund der Erſcheinungen bleibt uns gänzlich unbekant, und in ihm muß das Unbedingte enthalten ſeyn, welches die Vernunft nach ihren Ideen zur Bewirkung der Totalität der Bedingungen fodert.

I. Nimt man die Welt als Erſcheinung, muß man zugleich annehmen, daß ſie dem Raume

und der Zeit nach unendlich ſey, weil jede Erſcheinung eine andere in der Zeit vorausſetzt, und keine Grenze des Raumes ſtatt findet; von der Welt hingegen als Dinge an ſich kann das Prädicat der Unendlichkeit nicht behauptet werden; obwohl daraus, daß das Unbedingte nicht in der Sinnenwelt anzutreffen iſt, noch nicht folgt, daß ſie als endlich gegeben ſey, wenn gleich einzelne Reihen von Erſcheinungen endlich ſind.

II. Die Materie iſt in's Unendliche theilbar, weil ſie ſonſt nicht im Raume ſeyn könte. In der Erfahrung kann man daher nie auf das Einfache hinauskommen; der Grund der Erſcheinung des Zuſammengeſetzten iſt verborgen. Man kann alſo weder behaupten, daß das Einfache exiſtire; denn es zeigt ſich nicht in der Erfahrung; noch daß es nicht exiſtire; denn es kann in dem Dinge an ſich enthalten ſeyn.

III. Das Ding an ſich, das bey den Erſcheinungen zum Grunde liegt, aber weſentlich von ihnen verſchieden iſt, iſt nicht den Geſetzen der Erſcheinungen unterworfen. Es kann alſo durch eine ganz andere Cauſalität beſtimt werden (nach Freyheit), als wie die Sinnenwelt. Sobald das Ding an ſich aber Erſcheinung wird, muß es ſich nach den Geſetzen der Erſcheinungswelt bequemen, ungeachtet es ſeine eigenthümliche Cauſalität nach Freyheit, die denn freylich nur intelligibel iſt, behält. So iſt es begreiflich, wie in der Welt Cauſalität der Natur, und Cauſalität durch Freyheit, neben einander beſtehen können.

IV. Das Abſolut Nothwendige, von dem das Daſeyn des Veränderlichen in den Erſcheinun-

nungen abhängt, iſt nicht in der Sinnenwelt gegeben. Da die Sinnenwelt aber einen transſcendentalen Grund haben muß, ſo kann es in dieſem, der uns unbekant iſt, enthalten ſeyn. Ueberhaupt iſt deßwegen eine rationale Kosmologie, welche die Welt nicht als Sinnenwelt, ſondern als Ding an ſich betrachtet, und ſo die allgemeinſten Geſetze und Prädicate derſelben beſtimmen will, ein Unternehmen, welches die Kräfte der Vernunft überſteigt. Was wir erkennen, iſt nur der Inbegriff der Erſcheinungen (die ſinnliche Natur), und ob wir uns gleich einen Inbegriff von Dingen jenſeit der Erſcheinungen (Verſtandeswelt, intelligible Welt) denken können, ſo haben wir doch hiervon nur eine leere Idee. Das ſubjective Streben der Vernunft, die Erkentniß der Welt bis zu ihren letzten Bedingungen zu verfolgen, das ſeinen Zweck nie zu erreichen vermag, ſcheint ihr nur in praktiſcher Abſicht, und um das Spiel des Verſtandes in Thätigkeit zu erhalten, mitgetheilt zu ſeyn.

Die rationale Theologie ſoll die Wiſſenſchaft ſeyn von dem Urweſen oder der Gottheit, ſofern jene durch die ſich ſelbſt überlaſſene Vernunft zu Stande gebracht werden könte. Die ihr entgegengeſetzte geoffenbarte Theologie hat ihre Erkentnißquelle außerhalb der Vernunft. Wird die Theologie lediglich aus dem Vernunftbegriffe des Urweſens entwickelt, ſo heißt ſie transſcendentaler Deismus. Werden aber die Prädicate der Gottheit von der Natur der Seele entlehnt, und wird das Urweſen als oberſte Intelligenz gedacht, ſo heißt ſie Theismus.

Die Vernunft, indem ſie das Unbedingte ſucht, muß zuletzt, wenn ſie ſich disjunctiver Schlüſſe bedient, zu einem Inbegriffe aller Möglichkeiten gelangen, über welchen es keinen höhern einzutheilenden Begriff weiter giebt, und der das Ideal der reinen Vernunft ausmacht. Wenn die Vernunft aber zu dieſem Ideale gelangt iſt, ſo ſucht ſie vermöge eines ihr eigenthümlichen Hanges, und bey dem Intereſſe, welches ſie hat, ein abſolut nothwendiges Weſen, von dem das Daſeyn alles Veränderlichen abhängt, aufzufinden, dieſes Ideal zu realiſiren, und iſt leicht geneigt, ſich ein demſelben entſprechendes Object zu denken, und mittelſt der Prädicate, die aus dem Begriffe eines Alls der Realitäten fließen, ob ſie gleich nur transſcendental ſind, doch durch Beziehung derſelben auf einen wirklichen Gegenſtand, zu der objectiven Behauptung von dem Daſeyn eines allerrealſten Urweſens überzugehen, das zugleich abſolut nothwendig iſt.

Die Vernunft hat drey Beweisarten, um die wirkliche Exiſtenz eines ſolchen Urweſens darzuthun.

A. Der ontologiſche Beweis ſchließt aus der Denkbarkeit eines allerrealſten Weſens auf die Realität desſelben, da dieſe doch nothwendig zu dem denkbaren allerrealſten Weſen gehört. Dieſer Beweis iſt darum ungültig, weil hier aus der logiſchen Möglichkeit auf die reale Wirklichkeit geſchloſſen wird, und etwas logiſch möglich ſeyn kann, ohne darum wirklich zu exiſtiren.

B. Der kosmologiſche Beweis folgert aus der Zufälligkeit der Sinnenwelt ein höchſtes abſolut nothwendiges Weſen, von welchem jene

ſene abhängt. Dieſer Beweis fällt in ſeinem Fortſchritte mit dem ontologiſchen zuſammen. Er hebt zwar von dem Zufälligen der Erfahrung an, um zum Abſolutnothwendigen übergehen zu können. Da aber doch hernach der Begriff des Abſolutnothwendigen beſtimt werden muß, ſo muß man zu dem ontologiſchen Begriffe des allerrealſten Weſens ſeine Zuflucht nehmen, weil dieſer der einzige iſt, wodurch jener beſtimt werden mag. Die nothwendige Exiſtenz des denkbaren allerrealſten Weſens kann aber nicht erwieſen werden. Außerdem enthält der koſmologiſche Beweis des Daſeyns Gottes noch mehr andere dialektiſche Blendwerke. Die Begriffe des Zufälligen und Nothwendigen ſind nur Prädicate der Sinnenwelt, die jenſeit derſelben keine Bedeutung haben; die Welt aber iſt nur als Erſcheinung zufällig; als Ding an ſich kann ſie nothwendig ſeyn. Daß die Vernunft ein abſolut nothwendiges Weſen annimt, dazu wird ſie durch die Unmöglichkeit einer objectiven unendlichen Reihe von Bedingungen bewogen; dieſe letztere iſt aber aus der Natur unſerer Sinnlichkeit zu erklären, und die Idee des Erſten Abſolut-Nothwendigen befriedigt die Vernunft nicht einmal, weil ſie an und für ſich ohne Sinn iſt, und nur das weitere Denken aufhebt.

C. Der phyſiſchtheologiſche Beweis iſt in ſeinen Hauptmomenten folgender: Die Ordnung der Welt drückt eine beſtimte mit der größten Weisheit ausgeführte Abſicht aus. Die Zweckmäßigkeit liegt nicht im Weſen der Dinge ſelbſt in der Welt; oder die verſchiedenen Dinge konten durch ſich ſelbſt zu beſtimten Zwecken nicht zuſammenſtimmen, wenn nicht eine Intelligenz nach Ideen ſie dazu gewählt und angeordnet

ordnet hätte. Es muß alſo eine erhabene und weiſe Urſache exiſtiren, die nicht als blind wirkende Natur, ſondern als Intelligenz durch Freyheit die Welt hervorbrachte. Dieſe Urſache iſt einzig, weil die Theile der Welt, ſo weit unſere Beobachtung reicht, in Beziehung zu Einem Ganzen ſtehen; auch ſo weit wir jenſeit unſers Erfahrungskreiſes nach Grundſätzen der Analogie ſchließen können. Da die Welt, ſo wie ſie iſt, ohne die oberſte Intelligenz, als ihre Urſache, nicht möglich wäre, ſo muß dieſe das abſolut nothwendige Weſen ſeyn. Das abſolut nothwendige Weſen iſt aber auch das allerrealſte Weſen (Gott).

Die Kritik dieſes Beweiſes hat nicht die Abſicht, ihn ſchlechthin umzuſtoßen, und als unbrauchbar zu verwerfen. Er dringt ſich auch beym Anblicke der Wunder der Natur unwiderſtehlich auf, und erzeugt einen unvertilgbaren Glauben an das Daſeyn eines höchſt weiſen Welturhebers. Es komt hier nur darauf an, ob nach einer ſtrengeren Prüfung der Vernunft dem Beweiſe apodiktiſche Gewißheit zugeſchrieben werden könne. Dieſe muß ihm aber aus mehr Gründen abgeſprochen werden: 1) die Aehnlichkeit menſchlicher zweckmäßiger Kunſtproducte mit Producten der Natur betrifft nur die zufällige Form, nicht die Materie, und berechtigt nur, auf einen Weltbaumeiſter der Form nach, aber nicht auf einen Welturheber der Materie nach zu ſchließen. Die innere Urſache der Möglichkeit der Natur kann eine von Verſtand und Willen ganz verſchiedene, ja von dieſen ſelbſt die Urſache ſeyn. 2) Der Beweis geht von der zufälligen Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Welt auf das Daſeyn einer ihr proportionirten Urſache; dieſe Urſache muß ſehr mächtig,

ſehr weiſe ſeyn; hingegen begründen die beobachteten Eigenſchaften der Welt nicht das Daſeyn einer Urſache, die ein allgenugſames Weſen iſt; daher wird der Begriff der oberſten Welturſache nicht beſtimt genug; der phyſiſchtheologiſche Beweis muß alſo den empiriſchen Weg verlaſſen, und transſcendentale Prädicate der oberſten Welturſache angeben, die aber jenſeit der Erfahrung alle Bedeutung verlieren. Weil nun der phyſiſchtheologiſche Beweis hier nicht weiter kommen kann, ſo geht er von der aus der Zweckmäßigkeit der Welt geſchloſſenen Zufälligkeit derſelben durch transſcendentale Begriffe zum Schluſſe auf das Daſeyn eines abſolut nothwendigen allerrealſten Weſens über, läuft alſo zulezt mit dem ontologiſchen zuſammen, und iſt mit dieſem für die Vernunft gleich unbefriedigend.

Das Reſultat aus allem Obigen iſt, daß die ſpeculative Vernunft überhaupt nicht fähig ſey, für irgend einen Saz der Ontologie, rationalen Pſychologie, Kosmologie und Theologie einen gültigen Beweis zu liefern. Die Ideen der Vernunft ſind zwar auf das Unbedingte gerichtet; da ihnen aber kein Gegenſtand entſpricht, ſo ſchränkt ſich alle menſchliche Erkentniß auf den Boden der Erfahrung ein, und aller Dogmatismus über Gegenſtände jenſeit der Erfahrung fällt zuſammen, er mag ſeyn, von welcher Art er wolle. Auf der anderen Seite wird gleichwohl durch die obige Kritik der reinen ſpeculativen Vernunft auch der Skepticismus widerlegt, indem die Gewißheit der Vernunfterkentniß in Beziehung auf Erſcheinungen entſchieden iſt.

Wenn

Wenn inzwiſchen auch für die ſpeculative Vernunft keine Erkentniß überſinnlicher Gegenſtände, ihres Daſeyns, und ihrer Beſchaffenheit möglich iſt; ſo verliert darum die Vernunft überhaupt, beſonders ſofern ſie eine Beziehung auf die Sittlichkeit hat, das Intereſſe an dieſen Gegenſtänden nicht. Dergleichen Gegenſtände, welche für die Vernunft in praktiſcher Hinſicht die höchſte Wichtigkeit haben, ſind Freyheit, Gott, und Unſterblichkeit der Seele. Wenn die ſpeculative Vernunft uns hierüber nicht zu belehren vermag, ſo iſt ſie doch einem Glauben daran auch nicht zuwider, und es bleibt die Frage übrig, ob nicht die praktiſche Vernunft zu einem ſolchen Glauben berechtige? Die Unterſuchung dieſer Frage gehört aber in die Kritik der praktiſchen Vernunft.

Uebrigens ſind auch die ſpeculativen Vernunftideen als ſolche für die Erkentniß durchaus nicht ohne allen Werth. Sie bewirken eine Fortſetzung der empiriſchen Forſchung zu höhern und entferntern Gründen und Bedingungen, ſo weit dieſelbe nur getrieben werden kann; und dieſe iſt zur größeren Einheit und Vollſtändigkeit der empiriſchen Erkentniſſe nothwendig. So iſt es die transſcendentale Vernunftidee von der Einheit und Subſtantialität der Seele, nach welcher Einheit in den mannichfaltigen Stoff gebracht wird, welchen die empiriſche Pſychologie ſammelt, und den der Verſtand zu einer ſyſtematiſchen empiriſchen Erkentniß zu verarbeiten ſucht. Die beſonderen Erſcheinungen des Gemüths werden auf Grundkräfte, und dieſe auf Eine Grundkraft zurückgeführt, wenn es der Erfahrung nach möglich wäre.

Die

Die transſcendentalen Vernunftideen von dem Welt-Ganzen können bewirken, daß der Verſtand die Reihe der bedingten Erſcheinungen immer weiter verfolgt, ſo lange ihn die Hand der Erfahrung nicht verläßt; und daß er auch da, wo er ſtehen bleibt, noch nicht die letzte Grenze anerkennt, weil die kosmologiſchen Vernunftideen ihm das Unbedingte als das unendliche Ziel vorhalten. Da wir endlich die Idee der Zweckmäßigkeit mit dem Welt-Ganzen verbinden müſſen, um den Mechanism der Natur zu beurtheilen; ſo veranlaßt die transſcendentale Idee einer oberſten verſtändigen Welturſache, über den zweckmäßigen Mechanism in der Natur weiter nachzudenken, und dieſen an ſich ſelbſt genauer zu unterſuchen, um in teleleogiſcher Hinſicht darüber reflectiren zu können.

Auch andere nicht transſcendentale Vernunftideen laſſen nur einen regulativen Gebrauch in der Erfahrung zu, nehmlich in dem Mannichfaltigen der Erfahrung Einheit zu bewirken. So bildet ſich der Verſtand allgemeine Begriffe von den Objecten, danach ſie in dieſen und jenen Beſtimmungen, womit ſie gedacht werden, zuſammentreffen. Der Verſtand wird hier in ſeinem Verfahren geleitet: a) durch die Idee der Gleichartigkeit der Objecte, die ihn reizt, das Mannichfaltige in Einen Begriff zuſammenzufaſſen; b) die Idee der Verſchiedenheit der Objecte, die wiederum den Verſtand zur Aufſuchung und Zuſammenfaſſung des Gleichartigen antreibt; c) die Idee der Verwandtſchaft (Affinität) der Objecte, daß zwiſchen zwey Arten der Naturdinge, die an einander grenzen, eine Art in der Mitte liege, die das Verbindungsglied

jener

jener beyden iſt, den Uebergang von der einen zu der anderen möglich macht, und eben deßwegen vom Verſtande geſucht wird. Auf gleiche Weiſe leitet den Verſtand bey ſeinem Streben nach Einheit des Mannichfaltigen der Erfahrung die Idee der Vereinfachung, der Zurückführung oder Annäherung der Vielheit zur Einheit. Wir nehmen mancherley Wirkungen eines Dinges wahr, und betrachten dieſe anfangs als Wirkungen verſchiedener Urſachen in dem Dinge. Aber jener Idee zufolge bemühen wir uns bald, die Cauſalität zu ſimplificiren, und jene verſchiedenen Wirkungen des Dinges nur als Aeuſſerungen einer und derſelben Urſache zu denken. So lange alſo die Vernunftideen innerhalb dem Gebiete der Erfahrung gebraucht werden, ſind ſie als regulative Principien für die menſchliche Erkentniß von hohem Werthe, und helfen, den Anbau, die Erweiterung, und die ſyſtematiſche Anordnung derſelben befördern. Sie werden nur dann erſt dem wahren Intereſſe der Vernunft nachtheilig, wenn ſie nicht bloß für regulative Principien im Gebiete der Erfahrung; ſondern für conſtitutive Principien zur Erkentniß des Unbedingten jenſeit der Erfahrung gehalten werden. Dann entſteht aus ihrer Anwendung die ſogenannte verkehrte Vernunft.

Die bisher entwickelte Theorie des Vermögens der reinen Vernunft nennt Kant Elementarlehre, und ſie macht einen Haupttheil der Kritik der reinen Vernunft aus. Ihr folgt, als der andere Haupttheil, die Methodenlehre, deren Zweck iſt, das Verfahren zu beſtimmen, welches durch die Natur der Vernunft ſelbſt dazu geeignet wäre, ein Syſtem der reinen Vernunft zu Stande zu bringen.

Ver-

Vermöge dieſes ihres Zweckes hat die Methodenlehre ein zwiefaches Geſchäfft: 1) vor der falſchen Methode zu warnen, nach welcher man auf dem Wege der theoretiſchen Speculation den Vernunftideen Realität und Gültigkeit zu verſchaffen ſucht (Diſciplin der reinen Vernunft); 2) ein richtiges Verfahren zu bezeichnen, nach welchem den Vernunftideen, wenn auch nicht auf dem theoretiſchen Wege, doch praktiſch, Gültigkeit bewirkt werden könte (Beſtimmung eines Kanons der reinen Vernunft). Hierauf muß 3) der Entwurf eines Syſtems der reinen Vernunft folgen, ſo wie das Verhältniß der Theile zum Ganzen durch den Begriff der Vernunft ſelbſt beſtimt iſt (Architektonik der reinen Vernunft). An ihn ſchließt ſich 4) eine allgemeine hiſtoriſche Angabe deſſen an, was die Philoſophie bisher zur Ausführung des Syſtems der reinen Vernunft gethan hat (Geſchichte der reinen Vernunft).

Die Diſciplin der reinen Vernunft muß unter andern entſcheiden, inwiefern die Vernunft nach eben der Methode, nach welcher ſie zur mathematiſchen Gewißheit gelangt, auch zur philoſophiſchen gelangen könne; da die Mathematik ein eben ſo glänzendes als verführeriſches Beyſpiel giebt, wie ſehr die reine Vernunft über die gemeine Erfahrung hinaus die Erkentniß erweitern könne.

Die Mathematik hat lediglich mit dem Begriffe der Größe zu thun, der ſich immer in der Anſchauung a priori darlegen läßt; und ob ſie gleich, wie die philoſophiſche Erkentniß, mittelſt einer Reihe von Schlüſſen fortſchreitet, ſo verläßt ſie doch die

reine Anſchauung niemals, und iſt mit dieſer unzertrennlich verbunden. Die Philoſophie hingegen bezieht ſich auf Qualitäten, auch der Größen, und der Unterſchied zwiſchen Philoſophie und Mathematik liegt in der weſentlich verſchiedenen Form der philoſophiſchen und mathematiſchen Erkentniſſe, vermöge deren jene ſich einzig auf Qualitäten erſtrecken können, und zwar auf eine eigene Art, dieſe nur ſich auf Quantitäten erſtrecken, und wiederum auf eine andere Art, als die Philoſophie. Die Qualität kann nur in der empiriſchen Anſchauung gegeben werden, und eine Vernunfterkentniß derſelben iſt nur durch Begriffe möglich. Liegt aber Begriffen der reinen Vernunft keine empiriſche Anſchauung zum Grunde, ſo ſind ſie an Inhalte leer, und dies iſt eben bey den transſcendenten Vernunftideen der Fall, denen nie eine wirkliche Anſchauung correſpondirt.

Die Philoſophie kann alſo die Methode der Mathematik nie benutzen, um dadurch eine weſentliche Erweiterung der Erkentniß zu gewinnen; denn die Mathematik, ſo weit ſie auch fortſchreiten mag, weil ſie ſich auf die reine Anſchauung ſtützt, bleibt ſtets im Gebiete des Verſtändlichen; anſtatt daß die Philoſophie, wo ihr die Anſchauung fehlt, ſich in das ſchlechthin Unverſtändliche verliert. Wird ein Begriff in der Anſchauung a priori dargelegt, ſo heißt dieſes, den Begriff conſtruiren. Die Mathematik iſt daher eine Erkentniß aus Conſtruction der Begriffe. Die Philoſophie hingegen iſt Vernunfterkentniß aus bloßen Begriffen, und eine Erkentniß iſt nur inſofern eigentlich philoſophiſch, als dieſes Merkmal von ihr gilt.

Noch

Noch hat Kant ſehr ſcharfſinnig andere Unterſchiede entwickelt, die zwiſchen der Philoſophie und Mathematik in Anſehung der beyden Disciplinen eigenthümlichen Methode obwalten, namentlich des Gebrauchs der Axiome, Definitionen, Demonſtrationen, der Hypotheſen, des Dogmatismus, Skepticismus u. w.

Auf die Disciplin der reinen Vernunft muß die Beſtimmung eines Kanons derſelben folgen. Da kein richtiger ſpeculativer Gebrauch der reinen Vernunft zu ſynthetiſchen Erkentniſſen überhaupt möglich iſt, ſo kann es für denſelben auch keinen Kanon geben. Die transſcendentale Logik iſt für die reine ſpeculative Vernunft bloß eine Disciplin im obigen Sinne. Wenn folglich überall ein Kanon der reinen Vernunft exiſtirt, ſo könte dieſer nur den praktiſchen Vernunftgebrauch betreffen. Daß die Vernunft nach der unbedingten Totalität ihrer Erkentniß ſtrebt, hat ſeinen Grund vornehmlich in einem praktiſchen Intereſſe. Nur dieſes kann den höchſten Zweck aller Aufgaben enthalten, welche ſich die Vernunft vorlegt, und die Auflöſung dieſer dient für jenen nur als Mittel. Die Gegenſtände, auf welche zuletzt die ſpeculative Vernunft im transſcendentalen Gebrauche hinzielt, ſind die Freyheit des Willens, die Unſterblichkeit der Seele, und das Daſeyn Gottes. Aus theoretiſcher Wißbegierde allein würde die Vernunft ſich nicht ſo ſehr anſtrengen, oder dieſe Anſtrengungen nicht ſo oft nach ſo vielen vergeblichen Verſuchen wiederholen, um zur Erkentniß jener Gegenſtände zu gelangen; und die Erkentniß ſelbſt, falls ſie möglich wäre, würde auch dieſe Anſtrengungen nicht genug belohnen. Allein das

praktiſche Intereſſe der Vernunft fodert eine befriedigende Aufklärung, was zu thun ſey, wenn der Wille frey, wenn ein Gott, und wenn die Seele unſterblich iſt?

Man kann alles Intereſſe der Vernunft auf die drey Fragen zurückführen: Was kann ich wiſſen? Was ſoll ich thun? Was darf ich hoffen? Die erſte Frage iſt durch die obige kritiſche Unterſuchung des Erkentnißvermögens hinreichend beantwortet. Die zweyte Frage iſt bloß praktiſch, und ihre vollſtändige Beantwortung gehört noch nicht hierher. Die dritte Frage iſt praktiſch und theoretiſch zugleich, indem ſie das durch das Sollen beſtimte Thun vorausſetzt, und nach dieſer Vorausſetzung eine Beantwortung verlangt.

Wird in Beziehung auf die zweyte Frage angenommen, daß rein moraliſche Geſetze in der Natur der Vernunft liegen, ſo iſt die Antwort auf dieſelbe dieſe: Thue das, wodurch du würdig wirſt, glücklich zu ſeyn. In Anſehung der dritten Frage und ihrer Beantwortung wird es nothwendig, daß Würdigkeit und Glückſeligkeit in einem höchſten Gute, dem Ziele alles Sollens, als unzertrennlich verbunden gedacht werden. Die Möglichkeit der Realiſirung dieſer Verbindung kann aber nicht durch Vernunft erkannt werden, ſofern der Zuſtand eines vernünftigen Weſens von der Natur abhängig gedacht wird, und nicht angenommen werden kann, daß jedes immer thue, was es ſolle. Gleichwohl darf die Vernunft auf die Möglichkeit der Realiſirung der Idee des höchſten Gutes nicht Verzicht thun. Es bleibt alſo nichts übrig, als der Glauben

ben an eine höchſte Vernunft, welche die Urſache der Natur iſt, und nach moraliſchen Geſetzen regiert; und ſofern die nothwendige Verknüpfung der Würdigkeit mit der Glückſeligkeit ſich nicht in der Sinnenwelt zeigt, der Glauben an eine künftige Welt, in welcher jene Verknüpfung durch den Urheber alles Vorhandenen bewirkt wird.

Gott und Unſterblichkeit ſind für die Vernunft als moraliſche Geſetzgeberinn nothwendige Poſtulate. Die Begriffe von Gott und von Unſterblichkeit fließen alſo aus der Moral, und ſind, ſo wie ſie aus dieſer hervorgehen, zugleich Schlußſteine für dieſelbe. Jener Glauben hat das Eigenthümliche, daß er durch ein natürliches Bedürfniß der Vernunft nothwendig wird. Er iſt kein bloß logiſcher Verſtandesglauben, der auf theoretiſcher Wißbegierde beruht, und der auch fehlen kann, ohne daß darum der gültige Gebrauch des Verſtandes aufgehoben wird; anſtatt daß mit der Aufhebung jenes Glaubens an Gott und Unſterblichkeit aller praktiſche Vernunftgebrauch wegfällt, weil damit dieſem ſein letzter Endzweck, und die Bedingungen desſelben entzogen werden. Kant nennt deswegen jenen Glauben auch vorzugsweiſe einen Vernunftglauben, oder doctrinalen Glauben.

Die ganze reine Vernunft macht ein Syſtem aus, oder der Inbegriff ihrer Erkentniſſe hat Einheit durch die Idee der Vernunft ſelbſt. Die Kunſt des Syſtems (Syſtematik) heißt in der Kantiſchen Terminologie Architektonik. Es giebt alſo auch eine Architektonik der reinen Vernunft, oder eine Entwikkelung der in der Natur der Vernunft liegenden Methode,

thode, wodurch ihre Erkentniſſe auf eine Einheit zurückgeführt werden.

In Anſehung dieſer Methode iſt alle Erkentniß entweder hiſtoriſch (cognitio ex datis), oder rational (cognitio ex principiis). Sie iſt hiſtoriſch, ſofern ſie Jemand durch äußere Mittheilung empfängt, obgleich ihr Inhalt übrigens in der ſubjectiven Vernunft ſelbſt gegeben ſeyn kann. Sie iſt rational, wenn ſie durch Jemandes Vernunft aus ihren eigenen allgemeinen Quellen, d. i. aus Principien erworben wird.

Den Gegenſtänden nach iſt alle reine Vernunfterkentniß entweder philoſophiſch oder mathematiſch. Eine Erkentniß kann objectiv philoſophiſch ſeyn, und iſt dennoch ſubjectiv hiſtoriſch, wenn ſie Jemand nicht ſelbſt erzeugt, ſondern von Andern gelernt hat. Die mathematiſche Erkentniß kann aber der Lehrer nur aus derſelben Quelle ſchöpfen, wie der Lehrling, aus den Principien der Vernunft in Anwendung auf die reine Anſchauung, wo gar keine Täuſchung möglich iſt. Es kann daher Jemand Mathematik lernen, und dennoch die Erkentniß rational beſitzen, weil, indem er die Mathematik auffaßt, er ſie eben ſo erzeugt, wie der Lehrer ſelbſt, und ſein Syſtem nie in Anſpruch genommen werden kann.

Mit der Philoſophie hingegen iſt es anders bewandt. Man kann wohl Philoſophiren lernen; aber die Philoſophie ſelbſt als objective Vernunfterkentniß kann man nur hiſtoriſch lernen, nicht rational. Eine objectiv vollendete Philoſophie iſt nur ein Ideal, der Begriff einer möglichen Wiſſenſchaft, nach welchem alle ſubjective Verſuche

zu beurtheilen wären. Ob aber irgend eine Philoſophie in concreto jenem Ideale wirklich entſpreche, kann nie entſchieden werden, weil es an einem objectiven Kriterium des Urtheils gänzlich gebricht. Es kann auch deßwegen Niemand die objectiv wahre Philoſophie, ſondern er kann nur Philoſophiren lernen, d. i. ſeine Vernunft in Befolgung allgemeiner Principien an gewiſſen Verſuchen üben; wobey gleichwohl die Vernunft ſich das Recht vorbehält, die Gültigkeit jener Principien in ihren Quellen zu kritiſiren. Der Entwurf, welchen **Kant** hernach von der Philoſophie und ihren Haupttheilen in ſcientifiſchem Betrachte giebt, und nach welchem auch ſeine Werke geordnet ſind, iſt zu bekant, als daß hier eine weitere Erörterung deſſelben nöthig wäre.

Das Kantiſche Syſtem als bloße Transſcendentalphiloſophie genommen hat auch den wohlthätigen Einfluß auf die Geſchichte der Philoſophie, und eine lehrreichere und zweckmäßigere Bearbeitung derſelben gehabt. Es iſt dadurch theils die Prüfung aller älteren ſpeculativen Philoſophie in Beziehung auf ihre Gründe, theils die hiſtoriſche Darſtellung derſelben nach ihrem wahren Sinne und Geiſte, wo nicht erſt möglich gemacht, doch außerordentlich erleichtert worden. Der Geſchichtſchreiber konte bisher wohl die ältern philoſophiſchen Syſteme charakteriſiren; aber er konte ſie weder ſich ſelbſt, noch Andern, völlig verſtändlich machen; ſo lange der Grund ihres Urſprungs aus den Anlagen der reinen Vernunft nicht zu erklären war. Die Transſcendentalphiloſophie hat den einzig möglichen Standpunct alles echten Philoſophirens gezeigt, von welchem aus ſich auch die möglichen Abirrungen der ſpeculativen

Vernunft, und die Veranlaſſungen dazu in der Natur dieſer ſelbſt überſehen laſſen.

Kant unterſcheidet vornehmlich drey Geſichtspuncte für die Geſchichte aller Verſuche der ſpeculirenden Vernunft. Der erſte wird beſtimt durch den Gegenſtand der Vernunfterkentniß, und in Beziehung auf ihn laſſen ſich die ältern Philoſophen in Senſual- und Intellectualphiloſophen abtheilen. Die erſte Partey führte alle Wirklichkeit in der Erkentniß auf die ſinnlichen Vorſtellungen zurück, und erklärte das Uebrige für leere logiſche Begriffe, oder für Träume der Phantaſie. Die Andere ſprach umgekehrt den ſinnlichen Wahrnehmungen die Realität ab, und dieſe gelten ihr für Schein und Trug; bloß in den Verſtandesbegriffen ſey die wahre Realität anzutreffen. Dieſe behauptete alſo eine Anſchauung des reinen Verſtandes, welche durch die Sinnlichkeit nur verwirret würde, die aber doch allein unabhängig von der Sinnlichkeit die wahre Realität ausdrückte.

Der zweyte Geſichtspunct iſt der Urſprung der Vernunfterkentniſſe. In Anſehung dieſes laſſen ſich die ältern Philoſophen ſondern in Empiriſten und Noologiſten; von denen jene, an deren Spitze im Alterthume Ariſtoteles, in den neueren Zeiten Locke, ſtand, alle Erkentniſſe aus der Erfahrung; dieſe, wie Plato und Leibniz, ſie aus der bloßen Vernunft herleiteten. Beyde Parteyen konten mit ihren Syſtemen die philoſophirende Vernunft nicht befriedigen, und ſich nicht gegen die Skepſis behaupten.

Der dritte Geſichtspunct betrifft die Methode zu philoſophiren. Nach dieſem kann man die

ältere

ältere Philoſophie in eine naturaliſtiſche und ſcientifiſche unterſcheiden. Jene verwirft alle künſtliche Mittel zur Erweiterung der Erkentniß. Sie ſetzt voraus, daß durch gemeine Vernunft oder die gewöhnlich ſogenannte geſunde Vernunft die Aufgaben der Metaphyſik beſſer gelöſt werden können, als durch die Speculation. Die Verkehrtheit dieſer Art zu philoſophiren als Methode betrachtet, wiewohl ſie gerade in den neueſten Zeiten ſehr herſchend war und noch iſt, fällt in die Augen. Die ſcientifiſche Methode, ſo wie ſie bisher angewandt wurde, zerfällt wiederum in die dogmatiſche und ſkeptiſche. Von jener haben Ariſtoteles und Wolf; von dieſer Sextus Empirikus und Hume das Muſter gegeben. Nach beyden Methoden hat die Vernunft ihr Ziel nicht erreicht; es iſt alſo itzt noch die kritiſche Methode übrig, durch deren Befolgung ſie daſſelbe allein erreichen kann.

Von allen metaphyſiſchen Diſciplinen, die in den Syſtemen der älteren Philoſophie aufgeſtellt wurden, kann nach den Reſultaten der Kantiſchen Kritik der reinen ſpeculativen Vernunft keine ihre Gültigkeit bewähren, als die ehedem ſogenannte metaphyſiſche Körperlehre, oder mit ihrem itzt gangbareren Namen die Metaphyſik der Natur (Naturwiſſenſchaft) Naturphiloſophie. Der Grund hiervon iſt, weil ſie ſich auf ein Object bezieht (Materie), das zwar an ſich ſelbſt in der äußern Erfahrung nicht nachgewieſen werden kann, aber doch bey dieſer nothwendig vorausgeſetzt werden muß *).

Die

*) Immanuel Kant's metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft; Königsberg 1796, 8.

Die Metaphyſik der Natur kann aber entweder bloß transſcendental ſeyn, und nur die nothwendigen Principien enthalten, wodurch die Natur überhaupt möglich wird, ohne Hinſicht auf beſtimte Erfahrungsobjecte; oder ſie kann ſich auf den gegebenen empiriſchen Begriff einer beſonderen Natur beziehen, ohne aber ein anderweitiges empiriſches Princip zur Erkentniß zu gebrauchen; dann erſt iſt ſie nicht mehr allgemeine, ſondern eine beſondere metaphyſiſche Naturwiſſenſchaft. In einer beſonderen metaphyſiſchen Naturlehre iſt aber nur ſo viel Wiſſenſchaft, als darin Mathematik enthalten iſt. Denn die Wiſſenſchaft als ſolche muß auf Principien a priori beruhen; etwas a priori erkennen, heißt nur, es in ſeiner Möglichkeit erkennen; nun kann man zwar wohl die Möglichkeit beſtimter Naturdinge aus ihren bloßen Begriffen erkennen; aber nicht ihre objective Realität, als wozu noch eine dem Begriffe a priori correſpondirende Anſchauung nöthig iſt, ſo daß der Begriff conſtruirt wird. Es iſt aber alle Vernunfterkentniß aus der Conſtruction der Begriffe mathematiſch. Daher kann zwar die allgemeine Metaphyſik der Natur, welche die Möglichkeit der Natur überhaupt angeht, ohne Mathematik zu Stande kommen; aber nicht die beſondere Metaphyſik der Natur, die nur ſo viel reine Erkentniß enthält, als in ihr Mathematik iſt, und alſo auch nur inſofern Wiſſenſchaft iſt. Inzwiſchen erſtreckt ſich die Metaphyſik der Natur auch nur auf die Körperwelt, weil in Anſehung der Gegenſtände des innern Sinnes keine Conſtruction der Begriffe ſtatt finden kann.

Um aber die Anwendung der Mathematik auf die Körperlehre möglich zu machen, bedarf es einer

voll-

vollſtändigen Zergliederung des Begriffs der Materie überhaupt, ohne Hinſicht auf anderweitige Erfahrungen, bloß in Beziehung auf die reinen Anſchauungen im Raume und in der Zeit, die zum Begriffe der Natur weſentlich gehören. Dieſe Zergliederung, um ihrer Vollſtändigkeit gewiß zu ſeyn, muß nach der Tafel der Kategorieen geſchehen, unter welche ſich alle Beſtimmungen des allgemeinen Begriffes der Materie überhaupt, alles, was von ihr a priori gedacht, oder in mathematiſcher Conſtruction dargeſtellt, oder als beſtimter Gegenſtand in der Erfahrung gegeben werden mag, bringen laſſen.

Die Materie überhaupt läßt ſich mit keinem andern Merkmale beſtimmen, als mit dem der Bewegung, weil der äußere Sinn nur durch Bewegung afficirt werden kann. Die Naturwiſſenſchaft kann alſo auch als eine reine oder angewandte Bewegungslehre betrachtet werden. Die Bewegung läßt ſich aber unterſuchen A) als reines Quantum bloß in Anſehung ihrer Zuſammenſetzung ohne alle Qualität des Beweglichen (Phoronomie); B) der Qualität nach, die der Materie weſentlich eigen iſt, als urſprünglich bewegende Kraft (Dynamik); C) nach der Relation der Bewegung der Materie mit dieſer Qualität gegen einander (Mechanik); endlich D) nach der Modalität, oder der Beziehung der Bewegung und Ruhe der Materie auf unſere äußere Vorſtellungsart (Phänomenologie).

Die Grundbegriffe und Principien der Phoronomie ſind folgende:

I. Die Materie iſt das Bewegliche im Raume. Der ſelbſt bewegliche Raum heißt der materi-

terielle oder relative Raum; derjenige, in welchem die Bewegung zuletzt gedacht werden muß, und der ſelbſt unbeweglich iſt, heißt der reine oder abſolute Raum.

II. Die Bewegung eines Dinges iſt die Veränderung der äußern Verhältniſſe desſelben zu einem gegebenen Raume. Ruhe iſt dagegen die beharrliche Gegenwart an einem Orte, u·) beharrlich iſt, was eine Zeit hindurch exiſtirt, d. i. dauert.

III. Eine zuſammengeſetzte Bewegung conſtruiren heißt, eine Bewegung, ſofern ſie aus zweyen oder mehreren gegebnen in Einem Beweglichen entſpringt, a priori in der Anſchauung darſtellen.

IV. Eine jede Bewegung als Gegenſtand einer möglichen Erfahrung kann nach Belieben als Bewegung des Körpers in einem ruhigen Raume, oder als Ruhe des Körpers, und Bewegung des Raumes in entgegengeſetzter Richtung mit gleicher Geſchwindigkeit, betrachtet werden.

V. Die Zuſammenſetzung zweyer Bewegungen eines und desſelben Punctes kann nur dadurch gedacht werden, daß die eine derſelben im abſoluten Raume, ſtatt der anderen aber eine mit der gleichen Geſchwindigkeit in entgegengeſetzter Richtung gehende Bewegung des relativen Raumes als mit derſelben einerley vorgeſtellt wird.

Die Grundbegriffe und Principien der Dynamik a priori ſind:

I. Die Materie iſt das Bewegliche, ſofern es einen Raum erfüllt, oder allem Beweglichen wider-

widerſteht, was durch ſeine Bewegung in jenen Raum einzudringen ſtrebt. Der nicht ſo erfüllte Raum heißt der leere Raum.

II. Die Materie erfüllt ihren Raum nicht durch ihre bloße Exiſtenz, ſondern durch eine beſondre bewegende Kraft. Denn das Eindringen in den Raum iſt Bewegung; der Widerſtand iſt Bewegung in entgegengeſetzter Richtung, die alſo eine bewegende Kraft vorausſetzt.

III. Die Materie hat nur zwey bewegende Kräfte, die Anziehungskraft und die Zurückſtoßungskraft. Jene iſt die Urſache der Annäherung anderer Materie zu ihr; dieſe die Urſache der Entfernung anderer Materie von ihr. Außer dieſen beyden Grundkräften der Materie ſind keine andere weiter möglich, weil alle Bewegung der Materie gegen die andere nur Anziehung oder Abſtoßung ſeyn kann.

IV. Die Kraft, wodurch die Materie ihren Raum erfüllt, iſt die Ausdehnungskraft (Abſtoßungskraft). Dieſe läßt einen kleinern oder größern Grad zu ins Unendliche; oder es giebt keine größte und keine kleinſte Ausdehnungskraft. Ließe ſich eine größte Kraft denken, ſo müßte die Bewegung derſelben in einer endlichen Zeit einen unendlichen Raum zurücklegen, was ſich widerſpricht. Exiſtirte aber eine kleinſte Kraft, ſo würde in einer endlichen Zeit gar kein Raum durch dieſelbe zurückgelegt werden können, was ſich ebenfalls widerſpricht.

V. Da über jede gegebene Ausdehnungskraft eine größere möglich iſt, ſo exiſtirt auch für jede eine zuſammendrückende Kraft, wodurch ſie in einen engern Raum getrieben werden kann. Da es aber auch

auch keine kleinſte Kraft giebt, ſo kann eine Materie wohl in's Unendliche zuſammengedrückt, aber nie ganz durchdrungen oder aufgehoben werden. Die Undurchdringlichkeit der Materie, welche proportionirlich mit dem Grade der Zuſammendrükkung wächſt, iſt eine relative; diejenige aber, die auf der Vorausſetzung beruht, daß die Materie als ſolche keiner Durchdringung fähig ſey, heißt die abſolute. Die Erfüllung des Raumes mit abſoluter Undurchdringlichkeit kann die mathematiſche, die mit bloß relativer die dynamiſche genannt werden.

VI. Die Materie iſt in's Unendliche theilbar, und zwar in Theile, deren jeder wieder Materie iſt. Dieſe Theilbarkeit iſt eine Folge der repulſiven Kräfte eines jeden materiellen Punctes im Raume. Der Raum an ſich kann nur in's Unendliche unterſchieden, allein nicht bewegt, folglich auch nicht phyſiſch getheilt werden. Sofern aber jeder mit Materie erfüllte Raum für ſich beweglich, alſo trennbar iſt, richtet ſich die mögliche phyſiſche Theilung der Subſtanz in's Unendliche nach der möglichen mathematiſchen Theilbarkeit des Raumes in's Unendliche.

VII. Zur Möglichkeit der Materie gehört außer der Zurückſtoßungs- oder Ausdehnungskraft auch die Anziehungskraft. Fände bloß jene bey der Materie ſtatt, würden die Theile derſelben einander in's Unendliche fliehen; es muß alſo in der Materie auch eine Kraft liegen, welche der Ausdehnung eine Schranke ſetzt. Aber umgekehrt iſt auch die bloße Anziehungskraft zur Möglichkeit der Materie nicht hinreichend; ſondern ſie muß auch Ausdehnungs-

kraft

kraft haben; denn hätte ſie dieſe nicht, ſo würde durch die bloße Anziehung die Materie ſich in's Unendliche verringern, d. i. zuletzt ſich in den mathematiſchen Punct verlieren. Alle Materie beruht alſo auf der Syntheſis der entgegengeſetzten Kräfte der Ausdehnung und Anziehung. Die Möglichkeit dieſer Grundkräfte, der Materie ſelbſt, ſo wie der Nothwendigkeit ihrer Verbindung, läßt ſich weiter nicht erklären.

VIII. Die Berührung in phyſiſcher Bedeutung iſt die unmittelbare Wirkung und Gegenwirkung der Undurchdringlichkeit. Wirkt eine Materie auf die andere außer der Berührung, ſo iſt es Wirkung in die Ferne (actio in diſtans). Da dieſe Wirkung in die Ferne auch ohne Vermittlung der dazwiſchen liegenden Materie möglich iſt, ſo wird ſie unmittelbare Wirkung in die Ferne, oder Wirkung auf eine andere Materie durch den leeren Raum genannt.

IX. Die aller Materie weſentliche Anziehung iſt unmittelbare Wirkung derſelben auf andere durch den leeren Raum. Denn die Wirkung der anziehenden Kraft, die ſelbſt einen Grund der Möglichkeit der Materie enthält, iſt von aller Berührung unabhängig; ſie muß auch ſtatt finden, ohne daß der Raum zwiſchen der anziehenden und der angezogenen Materie erfüllt iſt; ſie iſt alſo Wirkung durch den leeren Raum.

X. Sofern eine Materie nur in der gemeinſchaftlichen Fläche der Berührung unmittelbar auf eine andere wirken kann, hat ſie eine Flächenkraft; ſofern ſie aber durch den leeren Raum über die Fläche der Berührung hinaus durch den leeren

Raum

Raum unmittelbar wirkt, hat ſie eine durchdringende Kraft. Nun iſt aber die urſprüngliche Anziehungskraft eine durchdringende Kraft. Sie erſtreckt ſich alſo von jedem Theile der Materie im Weltraume auf jeden andern in's Unendliche. Eine andere Materie kann die Ausbreitung ihrer Wirkung nicht hindern, eben weil ſie eine durchdringende Kraft iſt, und in ihr ſelbſt kann der Grund zu einer Schranke nicht liegen, weil ſie nie eine kleinſte Kraft wird.

Die Grundbegriffe und Principien der metaphyſiſchen Mechanik ſind folgende:

I. Die Materie iſt das Bewegliche, ſofern es als ſolches bewegende Kraft hat.

II. Die Größe der Bewegung, die phoronomiſch geſchätzt bloß in dem Grade der Geſchwindigkeit beſteht, kann mechaniſch nur durch die Quantität der bewegten Materie und ihre Geſchwindigkeit zugleich geſchätzt werden.

III. Die Quantität der Materie kann in Vergleichung mit jeder anderen nur durch die Quantität der Bewegung bey gegebener Geſchwindigkeit geſchätzt werden. Denn da die Materie in's Unendliche theilbar iſt, ſo läßt ſich die Quantität keiner durch die Menge ihrer Theile unmittelbar beſtimmen. In Vergleichung der gegebenen Materie mit einer gleichartigen iſt die Quantität der Materie der Größe des Volumens proportionirt; hier iſt aber die Rede von einer Vergleichung derſelben mit jeder anderen, und da läßt ſich die Quantität der Materie nicht gültig ſchätzen, ſo lange man von der Bewegung

wegung derſelben abſtrahirt. Die Geſchwindigkeit der Bewegung der verglichenen Materien muß aber als gleich angenommen werden.

IV. Die Geſetze der metaphyſiſchen Mechanik ſind:

A. Bey allen Veränderungen der körperlichen Natur bleibt die Quantität der Materie im Ganzen dieſelbe unvermehrt und unvermindert (lex ſubſiſtentiae). Dieſes Geſetz gilt aber nur von der Materie als Gegenſtande des äußern Sinnes, nicht von Gegenſtänden des innern Sinnes, wie man oft fälſchlich behauptet hat.

B. Alle Veränderung der Materie hat eine äußere Urſache. Oder: Ein jeder Körper beharrt in ſeinem Zuſtande der Ruhe oder Bewegung, in derſelben Richtung und mit derſelben Geſchwindigkeit, wenn er nicht durch eine äußere Urſache genöthigt wird, dieſen Zuſtand zu verlaſſen. Die Materie als bloßer Gegenſtand der äußern Sinne hat keine andere Beſtimmungen, als äußerer Verhältniſſe im Raume, und kann alſo auch keine andere Veränderungen leiden, als durch Bewegung. Dieſe Bewegung und ihr Wechſel muß eine Urſache haben. Die Urſache kann keine innere ſeyn, weil die Materie keine innere Beſtimmungsgründe hat. Alſo iſt alle Veränderung einer Materie auf äußere Urſache gegründet. Dieſes Geſetz muß allein das Geſetz der Trägheit der Materie (lex inertiae) genannt werden, weil die Trägheit der Materie nicht darin beſteht, daß ſie ihren Ort behauptet; denn dieſes iſt Thätigkeit; ſondern darin, daß ſie leblos iſt,

oder daß es ihr gänzlich an innern Beſtimmungs-gründen gebricht.

C. In aller Mittheilung der Bewegung ſind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich (lex antagonismi). Aus dieſem Geſetze folgt, daß jeder Körper, ſeine Maſſe ſey noch ſo groß, durch den Stoß eines jeden andern, ſeine Maſſe oder Geſchwindigkeit ſey noch ſo klein, beweglich ſeyn müſſe; denn er muß immer der Bewegung einen Widerſtand leiſten.

Endlich die Grundbegriffe und Principien der Phänomenologie ſind:

I. Die Materie iſt das Bewegliche, ſofern es als ſolches ein Gegenſtand der Erfahrung ſeyn kann.

II. Die geradlinichte Bewegung einer Materie in Anſehung eines empiriſchen Raumes iſt zum Unterſchiede von der entgegengeſetzten Bewegung des abſoluten Raumes ein bloß mögliches Prädicat. Eben dieſelbe in gar keiner Relation zu einer Materie außer ihr gedacht, d. i. als abſolute Bewegung, iſt unmöglich. Dieſer Grundſatz beruht darauf, daß es in Anſehung der Bewegung als Objects der Erfahrung gleichgeltend iſt, ob der Körper im abſoluten Raume, oder dieſer ſtatt jenes, als bewegt vorgeſtellt werde; was aber in Hinſicht auf zwey entgegengeſetzte Prädicate unbeſtimt iſt, iſt in Hinſicht auf eines derſelben bloß möglich. Ferner: Die Bewegung iſt eine Relation, und kann alſo nur inſofern Gegenſtand der Erfahrung ſeyn, als beyde Correlata es ſind; der reine oder abſolute Raum aber im Gegenſat-

genſatze mit dem empiriſchen oder relativen iſt kein Gegenſtand der Erfahrung, und überall nichts. Alſo iſt die geradlinichte Bewegung ohne Beziehung auf eine correlate entgegengeſetzte, d. i. als abſolute Bewegung, ſchlechterdings unmöglich.

III. Die Kreisbewegung einer Materie iſt zum Unterſchiede von der entgegengeſetzten des Raumes ein wirkliches Prädicat derſelben. Denn die Kreisbewegung iſt, wie jede krummlinichte, eine continuirliche Veränderung der Relation der Materie in Anſehung des äußern Raumes, folglich ein continuirliches Entſtehen neuer Bewegungen. Nach dem Geſetze der Trägheit muß aber jede entſtehende Bewegung einer Materie eine äußere Urſache haben; gleichwohl ſtrebt der Körper nach eben dieſem Geſetze in jedem Puncte des Kreiſes ſich in der geraden Linie fortzubewegen, und wirkt jener äußeren Urſache entgegen; er beweiſt demnach hier eine bewegende Kraft gegen die äußere Urſache. Nun iſt die Bewegung des Raumes zum Unterſchiede von der Bewegung des Körpers bloß phoronomiſch, und hat keine bewegende Kraft. Folglich iſt hier das Urtheil, daß entweder der Körper, oder der Raum in entgegengeſetzter Richtung bewegt ſey, ein disjunctives Urtheil, durch welches, wenn das eine Glied, die Bewegung des Körpers, geſetzt iſt, das andere, die des Raumes, ausgeſchloſſen wird. Alſo iſt die Kreisbewegung der Materie eine wirkliche.

IV. In jeder Bewegung eines Körpers, wodurch er in Anſehung eines andern bewegend iſt, iſt eine entgegengeſetzte gleiche Bewegung des letztern nothwendig. Nach dem dritten Geſetze der Mechanik iſt die Mittheilung der Bewegung der Körper

 nur

nur durch die Gemeinſchaft ihrer urſprünglich bewegenden Kräfte, und dieſe nur durch beyderſeitige entgegengeſetzte und gleiche Bewegung möglich. Die Bewegung beyder iſt alſo wirklich. Da aber die Wirklichkeit dieſer Bewegung nicht auf dem Einfluſſe äußerer Kräfte beruht, ſondern auf dem Begriffe der Relation des Bewegten im Raume zu jedem andern dadurch Beweglichen unmittelbar und unvermeidlich folgt, ſo iſt die Bewegung des letztern nothwendig.

Die Kritik der reinen Vernunft beſchäfftigte ſich bloß mit den Principien und Geſetzen des theoretiſchen Verſtandesgebrauchs, und nahm alſo auf praktiſche Erkentniſſe gar keine Rückſicht. Dieſe haben auch ihre eigene Quelle a priori, indem ſie auf dem urſprünglich praktiſchen Vernunftgebrauche, oder auf dem Bewußtſeyn der ſittlichen Freyheit beruhen, vermöge deren der Wille als nicht der Naturbeſtimmung unterworfen gedacht wird. Der Begriff der ſittlichen Freyheit aber ſelbſt iſt ein Vernunftbegriff; denn er hat einen unbedingten Gegenſtand, der nicht in der Erfahrung gegeben werden, alſo auch nicht Object eines Verſtandesbegriffes ſeyn kann. Die Speculation erzeugt dieſen Begriff nicht; er iſt unmittelbare Thatſache, und iſt der Begriff der praktiſchen Vernunft in ihrem Gebrauche ſelbſt. Nur inſofern hat er objective Gültigkeit. Hingegen nimt man den Begriff der Freyheit als eines Objects in transſcendentaler Bedeutung, ſo iſt er ohne Sinn. Die Unterſuchung des urſprünglich praktiſchen Vernunftgebrauches, ſofern derſelbe auf der Freyheit beruht, heißt die Kritik der praktiſchen Vernunft, und iſt die Einleitungswiſſenſchaft

ſchaft zu einer Metaphyſik der Sitten, wie es die Kritik der reinen Vernunft zu einer Metaphyſik der Natur war *).

Der Menſch als frey iſt ein moraliſches Weſen, von allen Naturweſen, die an die Geſetze der Natur gebunden ſind, ſpecifiſch verſchieden. Sofern er aber zugleich über ſein Weſen auch nach theoretiſchen Verſtandesgeſetzen urtheilt, iſt er ſich ſelbſt Erſcheinung, und in der Zeit beſtimbar, wie es die Verſtandesgeſetze mit ſich bringen. Es ſind daher zwey Grundgeſetze, welche die Erkentniß vom Menſchen überhaupt regieren. Der Begriff des Verſtandes beſtimt die Erkentniß des Menſchen als Naturweſens; der Begriff der praktiſchen Vernunft aber oder der ſittlichen Freyheit die Erkentniß des Menſchen als abſoluten Vernunftweſens, das nur denkbar (intelligibel) iſt. Wird das Bewußtſeyn der urſprünglich praktiſchen Vernunft zu einem Begriffe erhoben, ſo iſt dieſer Begriff das Sittengeſetz, und er ſteht zur Freyheit in derſelben Beziehung, wie die Grundſätze der transſcendentalen Urtheilskraft zu den Verſtandeskategorien. Die Syntheſis der Begriffe in jenen iſt nur dadurch verſtändlich, daß ſie ſelbſt als Begriffe der ſynthetiſch objectiven Einheit des Bewußtſeyns angeſehen werden. Eben ſo iſt auch die Syntheſis der Begriffe im Sittengeſetze nur verſtändlich, wenn dieſes ſelbſt als Begriff der urſprünglich praktiſchen Vernunfteinheit gedacht wird. Soll es ein Sittengeſetz geben, ſo muß die reine Vernunft allein einen hinreichenden Grund zur Willensbe-

*) Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten; Riga 1783. 8. — Kritik der praktiſchen Vernunft; ebendaſ. 1788.

lensbeſtimmung enthalten. Zufällige ſubjective Bedingungen der Regel würden ihre objective Verbindlichkeit für alle vernünftige Weſen aufheben. Es komt demnach darauf an, ob die Vernunft allein hinreichende Gründe zur Willensbeſtimmung enthalten könne, und ob alſo überhaupt praktiſche Geſetze für den Willen möglich ſind?

Das praktiſche Geſetz für den Willen kann kein materiales ſeyn. Denn material heißt ein Beſtimmungsgrund des Willens, wenn er die Vorſtellung eines Objects, als der Materie des Begehrungsvermögens iſt. Alsdenn beſtimt die Vorſtellung dieſes Objects den Willen vermöge der Luſt oder Unluſt, die als mit der Realiſirung des Objects verbunden vorgeſtellt wird. Jeder materiale Beſtimmungsgrund des Willens aber iſt empiriſch, weil es a priori nie eingeſehen werden kann, ob die Vorſtellung eines Gegenſtandes mit Luſt oder Unluſt verbunden, oder gleichgültig ſeyn werde. Empiriſche Principien können nicht praktiſche Geſetze für den Willen ſeyn; ſie ſind an die Bedingungen eines ſubjectiven Begehrungsvermögens gebunden, taugen alſo wohl zu ſubjectiven Maximen für ein Individuum, können aber nicht für jeden vernünftigen Willen ſchlechthin als verbindlich gelten.

Das gemeinſchaftliche Grundprincip aller materialen praktiſchen Principien iſt die Selbſtliebe oder die eigene Glückſeligkeit. Nach ihnen würde der Beſtimmungsgrund des Willens lediglich in das niedere Begehrungsvermögen geſetzt, und wenn keine andere praktiſche Principien weiter exiſtirten, würde es überhaupt kein oberes Begehrungsvermö-

gen geben. Freylich iſt das Bedürfniß der Glückſeligkeit jedem Menſchen natürlich; es gewährt aber doch nur ein ſubjectiv nothwendiges Princip des Handelns, und kann nicht ein objectiv nothwendiges ſeyn, eben weil es von zufälligen Bedingungen des Subjects und der Objecte abhängt. Jedes praktiſche Geſetz demnach, was vom Bedürfniſſe der Glückſeligkeit entlehnt wird, iſt objectiv nur ein zufälliges Princip.

Iſt das Geſetz ſelbſt der Beſtimmungsgrund des Willens, abſtrahirt von aller Materie oder von allen Objecten des Begehrungsvermögens; ſieht man alſo nur auf die Form der allgemeinen Geſetzgebung überhaupt; ſo heißt jeder Beſtimmungsgrund des Willens formal. Nun kann ſich ein vernünftiges Weſen entweder gar keine allgemeine verbindliche praktiſche Geſetze denken; oder es muß ſie als die bloße Form einer allgemeinen Geſetzgebung denken, und eben in dieſe Form ihre Verbindlichkeit für alle vernünftige Weſen ſetzen. Die Vorſtellung einer bloßen Form des Geſetzes iſt aber lediglich durch reine Vernunft möglich, und eben dieſes Geſetz kann ſich auch nur auf einen freyen Willen beziehen. Daher ſtehen Freyheit und ein unbedingtes praktiſches Geſetz in wechſelsweiſer Beziehung mit einander; jene iſt ratio cognoſcendi von dieſem; dieſes die ratio eſſendi von jener.

Das Sittengeſetz der reinen praktiſchen Vernunft iſt: Handle ſo, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als ein Princip einer allgemeinen Geſetzgebung gelten könne. Hiermit wird bloß der unmittelbare Begriff der ſittlichen Freyheit ausgedrückt, oder

der Begriff der unmittelbar geſetzgebenden praktiſchen Vernunft ſelbſt. Auch beſtimt jenes Geſetz nicht die Handlung als Urſache einer Wirkung; denn da würde es phyſiſch bedingt ſeyn; ſondern nur a priori die Form der Maximen des freyen Willens. Da die reine Vernunft für ſich allein praktiſch iſt, ſo iſt auch das Sittengeſetz unbedingt, und ſofern der Wille unter dem Geſetze ſteht, iſt er von ihm abhängig. Weil aber der Wille auch pathologiſch afficirt wird, und das Geſetz folglich für ihn nöthigend ſeyn muß; ſo heißt die Abhängigkeit des Willens vom Geſetze eine Verbindlichkeit, und das Bewußtſeyn der Nöthigung durch das Geſetz Pflicht.

Das Princip aller Sittlichkeit iſt demnach nur die Autonomie des Willens. Sofern die Willkühr von allen materialen Beſtimmungsgründen unabhängig iſt, iſt ſie Freyheit im negativen; die eigene Geſetzgebung der praktiſchen Vernunft aber iſt Freyheit im poſitiven Verſtande. Wird das praktiſche Geſetz von einem materialen Beſtimmungsgrunde abhängig gemacht, ſo entſteht eine Heteronomie der Willkühr, wo der Wille durch Antriebe und Neigungen nach einem Naturgeſetze regiert wird. Die Maxime aber, nur pathologiſche Geſetze vernünftig zu befolgen, kann nicht nur keine objective Verbindlichkeit begründen; ſondern iſt auch ſelbſt der rein praktiſchen Vernunft und der Sittlichkeit entgegen, wenn auch die dadurch beſtimte Handlung dem Geſetze gemäß iſt.

Ueberhaupt ſind alle materiale Beſtimmungsgründe des Willens entweder bloß ſubjectiv und alſo empiriſch; oder ſie ſind objectiv und rational,

tional, beyde aber entweder innere oder äußere. Zu den ſubjectiven äußern rechnet Kant die Principien der Erziehung nach Montaigne und der bürgerlichen Verfaſſung nach Mandeville; zu den ſubjectiven innern die Principien des phyſiſchen Gefühls nach Epikur, und des moraliſchen Gefühls nach Hutcheſon. Das innere objective iſt das Princip der Vollkommenheit nach Wolf und den Stoikern; das äußere objective der Wille Gottes nach Cruſius und andern theologiſchen Moraliſten.

Schon weil die ſubjectiven Principien empiriſch ſind, ſind ſie alle zu einem allgemeinen Moralprincipe untauglich. Die Vollkommenheit aber kann entweder als eine Beſchaffenheit, oder als eine Subſtanz (in Gott) vorgeſtellt werden. Theoretiſch im erſtern Sinne iſt Vollkommenheit nur die Vollſtändigkeit eines Dinges, auf welche hier nichts ankomt. Praktiſch iſt ſie die Tauglichkeit des Dinges zu allerley Zwecken, und da könte ſie beym Menſchen Talent, Geſchicklichkeit ſeyn, wovon hier ebenfalls nicht die Rede iſt. Im andern Sinne wäre alſo die Vollkommenheit Gottes praktiſch betrachtet nur die Zulänglichkeit desſelben zu allen Zwecken. Dieſe aber müſſen doch vorher als Objecte des Willens erkannt ſeyn, und da ſie nur empiriſch erkant werden können, ſo würden ſie nur materiale Beſtimmungsgründe des Willens ſeyn. Sie gehören zum Principe der Glückſeligkeit, die wir von unſern Talenten, unſerer Geſchicklichkeit, oder als eine Folge des göttlichen Gebotes, erwarten.

Alle Moralität der Handlungen beruht einzig auf der praktiſchen Geſinnung, ſofern ſie durch das

Sittengeſetz allein beſtimt wird. Wird dieſe Geſinnung als Erſcheinung im Bewußtſeyn betrachtet, ſo iſt ſie eine Naturbegebenheit, ſteht unter dem Geſetze der Cauſalität, iſt durch das, was mit dem Menſchen vorher in der Zeit vorgieng, begründet, und gehört zum empiriſchen Charakter des Menſchen. Sie kann aber auch als eine Aeußerung der vernünftigen Freyheit betrachtet werden; dann ſteht ſie nicht unter dem Geſetze der Cauſalität, iſt von der Zeitbedingung unabhängig, wird auf einen intelligibeln Grund, die Freyheit, bezogen, und gehört zum intelligibeln Charakter des Menſchen. Es iſt freylich keine Erkentniß von überſinnlichen (intelligibeln) Gegenſtänden möglich; aber die Freyheit iſt nichts deſto weniger eine Thatſache des Bewußtſeyns. Die äußeren Handlungen demnach ſind für die Moralität des Menſchen gleichgültig. Die moraliſche Güte des Menſchen beſteht lediglich in ſeinem moraliſch guten Willen, und dieſer beſteht darin, daß der Wille durch das Sittengeſetz allein beſtimt werde.

Die praktiſche Vernunft kann keine andere Objecte haben, als das Gute und Böſe. Jenes wird nach einem Principe der Vernunſt nothwendig begehrt, dieſes nothwendig verabſcheut. Der Begriff des Guten kann aber nicht vor dem praktiſchen Geſetze hergehen, und dieſem zum Grunde liegen, ſondern muß vielmehr erſt aus ihm hergeleitet werden. Gienge er vor dem Geſetze her, ſo könte er nur ein Object haben, deſſen Exiſtenz in der Vorſtellung Luſt gewährte, wodurch das Begehrungsvermögen zur Realiſirung deſſelben angetrieben würde. Ob aber ein Object Luſt oder Unluſt bewirken werde, läßt ſich a priori nicht einſehen. Die Begriffe des

Guten

Guten und Böſen fielen alſo alsdenn mit dem Angenehmen und Schmerzlichen zuſammen, und würden von der Erfahrung abhängig. Dann würde auch ein Jeder das Gute und Böſe anders beurtheilen nach ſeiner Subjectivität, und ob er das Eine oder das Andre zu wählen hätte, ſtände unbedingt bey ihm, danach er das Eine oder das Andre begehrte. Das Gute muß gleichwohl als Etwas gedacht werden, das nothwendig für Alle gut iſt, und von Allen auf gleiche Weiſe begehrt werden muß.

Mit dem Guten und Böſen für die Vernunft iſt durchaus nicht das Wohl und Uebel für das Gefühl zu verwechſeln; eine Verwechſelung, welche ſich die Griechiſchen Philoſophen zu ſchulden kommen ließen, und die auf ihre Moralſyſteme den nachtheiligſten Einfluß gehabt hat. Der Menſch muß freylich als ſinnliches Weſen auch auf die Beförderung ſeiner Glückſeligkeit Rückſicht nehmen; aber ſeine ganze ſittliche Thätigkeit wird nichts weniger, als durch dieſe allein beſtimt. Die Erreichung der ſinnlichen Glückſeligkeit iſt dem ſittlichen Ziele, der Errreichung des Guten, untergeordnet, und über das Gute kann allein die Vernunft unabhängig vom Intereſſe der Sinnlichkeit entſcheiden. Das Gute als Object geht alſo keinesweges vor dem praktiſchen Geſetze her; ſondern dieſes ſelbſt macht erſt das Gute möglich. Das Geſetz beſtimt unmittelbar den Willen, ohne alle Hinſicht auf mögliche Gegenſtände des Begehrungsvermögens, durch die bloße geſetzliche Form der Maxime, und nur dadurch allein iſt es ein Geſetz der rein praktiſchen Vernunft. Jede dem Geſetze gemäße Handlung iſt an ſich gut, und ein Wille, der immer und ſchlechthin durch daſſelbe

be regiert wird, iſt ein abſolut guter Wille, oder die oberſte Bedingung alles Guten. Auch erfodert die Möglichkeit praktiſcher Geſetze überhaupt, daß der Begriff des Guten und Böſen nicht vor ihnen hergehe, ſondern erſt nach ihnen und durch ſie beſtimt werde. Setzt man die Begriffe des Guten und Böſen voraus, während es noch an einem praktiſchen Geſetze fehlt, ſo könte der Probierſtein von beyden nur in dem Gefühle der Luſt und Unluſt enthalten ſeyn, was aber nie praktiſche Geſetze begründen, mithin die Möglichkeit praktiſcher Geſetze überhaupt aufheben würde.

Das Object des Geſetzes der Freyheit iſt etwas Ueberſinnliches; es kann ihm keine correſpondirende Anſchauung, alſo auch kein eigentliches Schema, zum Behufe ſeiner Anwendung auf einzelne Fälle untergelegt werden. Folglich kann hier nicht die Einbildungskraft, ſondern nur der Verſtand zu Hülfe kommen, der dem Sittengeſetze der Vernunft ein Geſetz, das auf Handlungen als Gegenſtände der Sinne Anwendung leidet, alſo ein Naturgeſetz, aber nur zum Behufe der Urtheilskraft, unterlegen kann. Dieſe Regel, welche auf die ſittlichen Handlungen als Erſcheinungen unmittelbar geht, kann der Typus des Sittengeſetzes genannt werden.

Sie iſt folgende: Frage dich ſelbſt, ob du die Handlung, die du vorhaſt, wenn ſie nach einem Geſetze der Natur, von der du ſelbſt ein Theil wäreſt, geſchehen ſollte, als durch deinen Willen möglich anſehen könteſt? Die Antwort, welche ſich ein Jeder, der im Zuſtande vernünftiger Beſonnenheit iſt, auf

dieſe Frage geben wird, wird ihn über die Sittlichkeit oder Unſittlichkeit der Handlungen richtig entſcheiden laſſen. Wie es möglich ſey, daß das Sittengeſetz den Willen beſtimme, unabhängig von allen materialen Beſtimmungsgründen, iſt unbeantwortlich; da der Begriff von einer praktiſchen Cauſalität durch Freyheit theoretiſch objectiv unerkennbar iſt, und nur eine praktiſche Gültigkeit hat.

Dagegen läßt ſich eine andere Frage entſcheiden: Was das Sittengeſetz für Folgen habe, wenn es allein der Beſtimmungsgrund des Willens iſt? — Wird das Sittengeſetz als ſubjectiver Grund des Willens vorgeſtellt, ſo iſt es eine Triebfeder desſelben. Der Wille wird aber immer durch Neigungen afficirt, wogegen jene Triebfeder zum Guten kämpfen muß, weswegen ſie auch ſtets ein Sollen, eine Pflicht, ausdrückt. Der Kampf gegen jene Neigungen erzeugt ein pathologiſches Gefühl der Unluſt; aber zugleich erzeugt auch die Aufnahme des Sittengeſetzes in die praktiſche Denkart ein beſonderes Gefühl, das Gefühl der Achtung. Dieſes geht unmittelbar aus dem Bewußtſeyn der Herrſchaft des Sittengeſetzes über die Neigungen hervor, und iſt eine Folge der ſittlichen Freyheit des Menſchen allein, alſo kein pathologiſches, ſondern ein eigentlich moraliſches Gefühl. Als ſolches wird es auch ſelbſt die Triebfeder des Willens zur Befolgung des ſittlichen Geſetzes, und die Quelle ſittlich guter Handlungen. Jedes andre pathologiſche Gefühl trägt zur wahren Sittlichkeit nichts bey; es kann höchſtens legale Handlungen bewirken, die äußerlich mit dem Geſetze zuſammenſtimmen; aber noch öfter bewirkt es unſittliche.

Nur

Nur ein durch das Sittengeſetz ſelbſt beſtimter Wille iſt ſchlechthin gut, und hat abſoluten Werth oder Würde. Das Gefühl der Achtung alſo, das aus dem Bewußtſeyn eines ſchlechthin guten Willens hervorgeht, iſt mit dem Gefühle des ſittlichen Werthes identiſch; anſtatt daß Alles, was nur als Mittel zu einem Zwecke gut iſt, bloß relativen und ſubjectiven Werth hat. Die Achtung betrifft auch immer nur Perſonen, und niemals Sachen; die letzteren können Neigungen in uns erwekken, Liebe oder Furcht; aber niemals Achtung. Näher verwandt der Achtung iſt die Bewunderung, die ſich auch auf Sachen erſtrecken kann. Sie entſteht durch die Spannung des Gemüths, indem es ſich einen Gegenſtand von ihm unerwarteter Größe vorſtellt. Man kann Menſchen wegen großer Eigenſchaften und Handlungen, z. B. wegen eines hohen perſönlichen Muthes und abentheuerlicher Wagſtücke, oder auch wegen außerordentlicher Talente und Geſchicklichkeiten, bewundern, ohne ſie darum zu achten. Das Gefühl der Achtung entſpringt lediglich aus der Anerkennung des ſittlichen Werthes einer Perſon, der in ihrer ſittlich guten Geſinnung liegt. Es iſt deswegen auch kein Gefühl der Luſt in Beziehung auf den ſittlichen Werth Anderer; ſondern immer in dieſer Hinſicht etwas Abgenöthigtes, weil es den Eigendünkel niederſchlägt.

Mit dem Gefühle der Achtung als einer aus dem Sittengeſetze hervorgehenden Triebfeder zur Befolgung deſſelben iſt nicht zu verwechſeln der gangbare Begriff von einem moraliſchen Gefühle, das nicht bloß Triebfeder, ſondern zugleich der Grund der Sittlichkeit ſeyn ſoll. Dies letztere ſogenannte

nannte moraliſche Gefühl wird als pathologiſch vorgeſtellt. Die Luſt, die eine gute Handlung gewähre, ſoll der Grund und die Triebfeder derſelben ſeyn. Allein es exiſtirt keine Verbindung zwiſchen einem ſolchen Gefühle und einem praktiſchen Geſetze der Vernunft. Wer um jener Luſt willen handelt, handelt aus einem materialen Beſtimmungsgrunde, wodurch ſeine Handlung aufhört, eine wirklich moraliſche zu ſeyn. In Beziehung auf die Handlungen Anderer iſt auch das eigentlich moraliſche Gefühl der Achtung, wie ſchon bemerkt worden, kein Luſtgefühl; und in Beziehung auf die eigenen Handlungen der Perſon ſelbſt iſt es das Bewußtſeyn, nicht einer poſitiven, ſondern nur einer negativen Glückſeligkeit; ein Gefühl der Selbſtzufriedenheit, das die Bedingung iſt, unter welcher ein ſittlich guter Charakter erſt glücklich werden kann. Wird das Gefühl der Selbſtzufriedenheit für eine poſitive Glückſeligkeit ausgegeben, ſo iſt es Täuſchung, und zwar eine gefährliche Täuſchung. Denn je höher dies Gefühl ſteigt, deſto verwandter wird es dem Eigendünkel, und deſto leichter geht es in dieſen ſelbſt über, was der Sittlichkeit geradezu entgegen iſt. Je ſtärker aber auf der anderen Seite die ſittliche Geſinnung iſt, folglich je höher der ſittliche Werth eines Menſchen, deſto verdächtiger wird ihm die Lauterkeit ſeines ſittlich praktiſchen Princips, und deſto ſchwächer oder ſchwankender alſo die Selbſtzufriedenheit. Ungeachtet inzwiſchen das Gefühl der Selbſtzufriedenheit eine bloß negative Glückſeligkeit ausdrückt; ſo hat doch die Bewirkung deſſelben ein Intereſſe, wiewohl von einer ganz anderen Art, als das Intereſſe der Neigung.

So wie die reine ſpeculative Vernunft, ſo ſtrebt auch die praktiſche nach dem Unbedingten, und geräth dadurch eben ſo in eine Dialektik, wie jene, daß ſie das Unbedingte gefunden zu haben wähnt, ob ſie es gleich nicht wirklich fand. Das Sittengeſetz als Beſtimmungsgrund des Willens iſt zwar ſchon an ſich unbedingt; aber die Vernunft ſucht auch noch den Endzweck und Gegenſtand des Sittengeſetzes unter dem Namen des höchſten Gutes zu erkennen. Erſt wenn die Idee des letztern hinreichend beſtimt, und das Sittengeſetz als Bedingung in den Begriff desſelben mit eingeſchloſſen iſt, iſt das höchſte Gut nicht bloß Object, ſondern auch zugleich Beſtimmungsgrund des reinen Willens; denn hier wird immer das Sittengeſetz als die oberſte Bedingung der Willensbeſtimmung, und das Object dieſer nicht als vor dem Geſetze hergehend gedacht.

Das höchſte Gut muß aber nicht bloß das oberſte; es muß auch vollendet ſeyn. In dieſem Betrachte enthält es zwey nothwendige Beſtandſtücke, Würdigkeit und Glückſeligkeit. Hienge es von einem vernünftigen Weſen ab, Alles zu realiſiren, ſo würde es nicht bloß der Glückſeligkeit würdig ſeyn wollen, ohne ihrer in der That theilhaft zu werden. Die Verbindung von Würdigkeit und Glückſeligkeit im höchſten Gute kann nur entweder analytiſch oder ſynthetiſch ſeyn. Jenes iſt ſie nicht, weil im Begriffe der Tugend nicht der Begriff der Glückſeligkeit, und im Begriffe dieſer nicht der Begriff jener liegt. Es bleibt alſo nur die ſynthetiſche Verknüpfung übrig, ſo daß das Beſtreben nach Glückſeligkeit der Beweggrund zu Maximen der Tugend, oder Maximen der Tugend die wirkende Ur-

ſache

ſache der Glückſeligkeit ſind. Das erſte iſt nicht möglich, weil Glückſeligkeit als Beſtimmungsgrund des Willens keine Tugend begründen kann. Das Andere iſt eben ſo wenig möglich, weil bey der herſchenden mechaniſchen Naturcauſalität in der Welt die Glückſeligkeit nicht auf der moraliſchen Willensbeſtimmung allein beruht. Läßt ſich nun dieſe Antinomie der praktiſchen Vernunft nicht löſen, ſo erſcheint der Begriff des höchſten Guts als objectiv unmöglich, und das Sittengeſetz ſelbſt, da es auf einen unmöglich zu realiſirenden Endzweck gerichtet iſt, als phantaſtiſch.

Die Antinomie kann indeſſen durch Unterſcheidung der Welt als Erſcheinung und als Dinges an ſich gelöſt werden. Das Beſtreben nach Glückſeligkeit kann freylich nicht der Beweggrund tugendhafter Geſinnungen ſeyn; hingegen daß die Tugend Glückſeligkeit zum nothwendigen Erfolge habe, iſt nicht durchaus falſch; ſondern nur bedingterweiſe. Es iſt nur inſofern falſch, wenn vorausgeſetzt wird, daß das Daſeyn des vernünftigen Weſens in der Sinnenwelt die einzig mögliche Art ſeiner Exiſtenz ſey. Dieſe Vorausſetzung gleichwohl iſt keinesweges nothwendig. Die Vernunft iſt befugt, ſich eine Art der Exiſtenz des vernünftigen Weſens zu denken, wo es nicht an die Naturcauſalität gebunden iſt, und wo die Tugend eine nothwendig wirkende Urſache der Glückſeligkeit ſeyn kann. Der Widerſtreit alſo im Begriffe des höchſten Gutes iſt nur ſcheinbar, und die Möglichkeit deſſelben als Endzweckes und Gegenſtandes eines moraliſch beſtimten Willens iſt dargethan.

Kant ſucht hieraus zugleich die entgegengeſetzten Fehler des Stoiſchen und des Epikuriſchen Moralſyſtems zu erklären. Beyde Parteyen irrten darin gemeinſchaftlich, daß ſie die Realiſirung des höchſten Gutes ſchon in dieſem Leben für möglich hielten; denn dadurch wurden ſie genöthigt, die Tugend entweder mit der Glückſeligkeit zu identificiren, oder doch die eine als die unmittelbare Folge der anderen anzunehmen.

Bey den Epikureern war das Vergnügen das Motiv und Object der Tugend. Wer dieſes ſucht und erreicht, iſt glücklich und im Beſitze des höchſten Gutes. Es iſt aber entſchieden, daß das Streben nach Glückſeligkeit nie die ſittliche Vollkommenheit hervorbringen oder zur Folge haben kann.

Die Stoiker nahmen umgekehrt die ſittliche Vollkommenheit als das Motiv und Object der Tugend an. Die ſinnliche Glückſeligkeit war ihnen gleichgültig. Sie identificirten alſo die Glückſeligkeit mit der Tugend, die ihre eigene Belohnung ſeyn mußte, ſo daß das Bewußtſeyn des Weiſen von ſeiner Tugend zugleich das Bewußtſeyn ſeiner Glückſeligkeit war. Allein das Streben nach Tugend kann nur Selbſtzufriedenheit der Perſon mit ihrer moraliſchen Geſinnung, keine poſitive eigentliche Glückſeligkeit bewirken. Auch kann in dem gegenwärtigen Leben die letztere nicht eine nothwendige Folge der Tugend ſeyn, weil ſie nicht bloß von dem vernünftigen Subjecte, ſondern auch von der Natur außer ihm abhängt. Die Declamationen der Stoiker von der Glückſeligkeit des Weiſen auch der Natur zum Trotze ſtanden daher immer mit der geſunden

Vernunft

Vernunft und dem natürlichen Gefühle in einem Widerſtreite, der gar nicht zu heben war.

Das Princip eines Gemüthsvermögens, wodurch der Gebrauch desſelben befördert wird, heißt das **Intereſſe** desſelben. Die Vernunft hat einem jeden Gemüthsvermögen ein ſolches Intereſſe mitgetheilt, ſo wie ſie zuletzt ſich ſelbſt ihr eigenes beſtimt. Nun führt aber dasjenige Gemüthsvermögen des Menſchen den Primat vor den übrigen, welchem das oberſte Intereſſe zukomt, dem alles andere Intereſſe untergeordnet, und das der Beſtimmungsgrund der Verbindung der übrigen Gemüthsvermögen iſt.

Man kann fragen, ob die **theoretiſche** oder **praktiſche** Vernunft den **Primat** führe? Die Entſcheidung dieſer Frage beruht darauf, inwiefern das eine Gemüthsvermögen den Gebrauch des andern befördert. Das Intereſſe der theoretiſchen Vernunft beſteht in dem Fortſchritte der Erkentniß der Objecte bis zu den höchſten Principien a priori. Das Intereſſe der praktiſchen Vernunft aber beſteht in der Willensbeſtimmung zum höchſten Endzwecke des Menſchen. Wäre nun die theoretiſche Vernunft im Stande, der praktiſchen alle diejenigen Erkentniſſe zu gewähren, deren ſie zu ihrer Wirkſamkeit bedarf, oder wäre die praktiſche Vernunft befugt, andere Erkentniſſe anzunehmen, außer denen, welche jene liefert; ſo würde der theoretiſchen Vernunft der Primat gebühren. Wären aber mit dem praktiſchen Gebrauche der Vernunft gewiſſe theoretiſche Sätze nothwendig verbunden, ohne welche er nicht ſtatt haben könte, und müßte die theoretiſche Vernunft dieſe Sätze, die freylich ihrem Intereſſe nicht widerſpre-

chen dürften, aufnehmen, ob ſie gleich ſelbſt nicht vermögend wäre, ſie zu erkennen; würde alſo der theoretiſche Vernunftgebrauch hierdurch ſelbſt erweitert, wiewohl nur in praktiſcher Abſicht; ſo enthält die praktiſche Vernunft das oberſte Intereſſe, oder den Primat.

Käme es bey der praktiſchen Vernunft bloß auf das Intereſſe der Neigungen an, zu deſſen Behufe gewiſſe theoretiſche Sätze poſtulirt würden; ſo brauchte ſich die theoretiſche Vernunft dieſe nicht aufdringen zu laſſen. Aber ſofern die Vernunft durch das Sittengeſetz rein praktiſch iſt, und es immer dieſelbe Vernunft iſt, die theoretiſch erkennt, und praktiſch den Willen beſtimt, kann ſie auch ihres praktiſchen Gebrauchs wegen Sätze annehmen, die mit demſelben nothwendig verknüpft ſind, wenn auch der theoretiſche Vernunftgebrauch nicht ſo weit reichte, um ſie zu erkennen. Die Verbindung der theoretiſchen und praktiſchen Vernunft iſt nothwendig, und das Intereſſe jener iſt dem Intereſſe dieſer untergeordnet. Wäre dieſe Unterordnung nicht, ſo würde die theoretiſche Vernunft ſich auf ihr Gebiet einſchränken, und die praktiſche würde ihr Gebiet über alle Grenzen erweitern; die Vernunft würde alſo überhaupt durch ihren innern Widerſtreit ſich ſelbſt aufheben. Daß aber die praktiſche Vernunft das höchſte Intereſſe enthalte, leuchtet auch daraus ein, weil alles Intereſſe zuletzt praktiſch iſt.

Soll das höchſte Gut durch den Willen des Menſchen bewirkt werden, ſo müßten ſeine Geſinnungen dem Sittengeſetze völlig angemeſſen, d. i. heilig ſeyn. Ein vernünftig ſinnliches Weſen iſt aber in keinem Momente ſeines Daſeyns fähig, die-

ſes Ideal ſittlicher Vollkommenheit, die Heilig⸗keit, darzuſtellen. Da gleichwohl die Darſtellung des höchſten Gutes praktiſch nothwendig iſt, ſo muß es einen unendlichen Progreſſus der endlichen vernünftigen Weſen zum höchſten Gute geben. Die⸗ſer aber läßt ſich wiederum nicht anders denken, als unter der Bedingung der fortdauernden Exiſtenz der Intelligenz auch nach dem Aufhören des gegenwärti⸗gen Sinnenlebens. Die praktiſche Vernunft bedarf alſo zur Möglichkeit der Realiſirung des höchſten Guts für die vernünftigen Weſen des Poſtulats der Unſterblichkeit. Dieſer als theoretiſcher Satz läßt ſich zwar ſpeculativ nicht erweiſen; da er aber mit einem unbedingt praktiſchen Geſetze a priori nothwen⸗dig verbunden iſt, ſo wird das Unvermögen der ſpe⸗culativen Vernunft dadurch ergänzt.

Die Realiſirung des höchſten Guts erfodert ferner, daß die Glückſeligkeit mit der Sittlichkeit zu⸗ſammenſtimme, und zwar ſo, daß die Verbindung beyder völlig uneigennützig und unparteyiſch iſt. Das Sittengeſetz leitet alſo zu dem Begriffe einer Urſache, welche der Grund dieſer Verbindung iſt, oder die Exiſtenz Gottes muß zur Möglichkeit des höchſten Guts poſtulirt werden. Es muß eine von der Natur verſchiedene Urſache exiſtiren, welche den Grund des Zuſammenhanges zwiſchen Sittlich⸗keit und einer ihr proportionirten Glückſeligkeit ent⸗hält, welchen Zuſammenhang die Vernunft fodert; und dieſe Urſache muß nicht bloß die Uebereinſtim⸗mung der Natur mit dem Sittengeſetze der freyen vernünftigen Weſen, ſondern auch mit demſelben als Beſtimmungsgrunde ihrer Handlungen, oder der ſittlichen Geſinnung derſelben, bewirken. Jene ober⸗

ſte Urſache muß alſo ſelbſt der moraliſchen Geſinnung gemäß wirken. Ein Weſen aber, das nach der Vorſtellung von Geſetzen handelt, iſt ein vernünftiges Weſen (Intelligenz), und die Cauſalität dieſes Weſens, ſo zu handeln, iſt ſein Wille; folglich iſt die Urſache der Natur ein Weſen, das durch Verſtand und Willen wirkt.

So wie wir alſo die Möglichkeit des höchſten Gutes poſtuliren müſſen, ſo müſſen wir auch die Wirklichkeit desſelben (die Exiſtenz Gottes) aus eben dem Grunde vorausſetzen. Da wir nun nach unſerer Pflicht das höchſte Gute befördern ſollen, ſo iſt auch für uns das Bedürfniß damit verbunden, die Möglichkeit desſelben anzunehmen. Dieſe Möglichkeit findet aber nur ſtatt unter der Bedingung des Daſeyns Gottes. Daher iſt die Vorausſetzung desſelben mit der Pflicht unzertrennlich verknüpft; oder es iſt moraliſch nothwendig für uns, das Daſeyn Gottes zu glauben.

Dieſe moraliſche Nothwendigkeit iſt jedoch nur eine ſubjective; ſie kann nicht objectiv ſeyn, weil es nie eine Pflicht geben kann, etwas zu glauben, da dieſes zum theoretiſchen Vernunftgebrauche gehört. Gott kann daher auch nicht als der objective Grund der Pflicht vorgeſtellt werden. Dieſe geht vielmehr aus der ſelbſtgeſetzgebenden Vernunft hervor, und der Glauben an das Daſeyn Gottes iſt erſt eine Folge des Bedürfniſſes, welches aus dem Begriffe der Pflicht und ihres Endzwecks entſpringt. Für die theoretiſche Vernunft iſt das Daſeyn Gottes eine Hypotheſe; aber für die praktiſche iſt es, ſofern es uns ein praktiſch nothwendiges Object verſtändlich

macht,

macht, ein Glauben, und zwar, weil er aus reiner Vernunft hervorgeht, und durch das Bedürfniß dieſer erzeugt wird, ein reiner Vernunftglauben, der mit einem logiſchen Verſtandesglauben, welcher auf Wißbegierde ſich bezieht, nicht zu verwechſeln iſt.

Auch in Hinſicht auf das für den praktiſchen Vernunftgebrauch nothwendige Poſtulat des Daſeyns Gottes laſſen ſich die Mängel der Griechiſchen Moralſyſteme befriedigend erklären. Die Griechen nahmen bloß den freyen Willen als die hervorbringende Urſache des höchſten Gutes an, ohne das Daſeyn Gottes dazu zu poſtuliren, und hier hatten ſie inſofern Recht, als ſie bloß das Sittengeſetz im Verhältniſſe zum freyen Willen zur oberſten Bedingung des höchſten Guts machten. Da es aber nicht die einzige Bedingung iſt, ſo konte auch die Möglichkeit des höchſten Gutes nie daraus begriffen werden. Die Epikureer raiſonnirten inzwiſchen aus ihrem Principe conſequenter, als die Stoiker. Sie dachten die Idee des höchſten Gutes nur in einem proportionirten Verhältniſſe mit ihrem Moralprincipe, und rechneten nicht auf eine höhere Glückſeligkeit, als welche für den Menſchen unter ſeinen Umſtänden möglich iſt. Das Princip der Stoiker war darin richtiger an ſich ſelbſt, daß darin die Tugend zur oberſten praktiſchen Bedingung des höchſten Gutes erhoben wurde. Allein ſie ſtellten auf der anderen Seite erſtlich die ſittliche Vollkommenheit als in dem gegenwärtigen Leben erreichbar vor, und ſpannten dadurch ihr Ideal des Weiſen über alle Kräfte der menſchlichen Natur hinaus. Zweytens betrachteten ſie die Glückſeligkeit, das andere Beſtandſtück des

höchſten Gutes, als einen völlig gleichgültigen Gegenſtand des Begehrungsvermögens. Ihr Weiſer ſollte zwar den Uebeln der Natur ausgeſetzt, aber ihnen nicht unterworfen ſeyn. Das bloße Bewußtſeyn der Vortrefflichkeit ſeiner Perſon machte ihn unabhängig von der Natur, und eben dadurch glückſelig. Hierdurch wurde der Weiſe abermals als ein Ideal vorgeſtellt, das von der Menſchheit möglicherweiſe nie realiſirt werden kann, und folglich auch auf dieſelbe gar nicht anwendbar iſt.

Höchſt merkwürdig iſt dagegen, daß die Moral des Chriſtenthums mit den Foderungen der praktiſchen Vernunft völlig harmonirt. Sie fodert ſtrenge Angemeſſenheit der freyen Handlungen zum Sittengeſetze (Heiligkeit), betrachtet alle moraliſche Vollkommenheit des Menſchen nur als Tugend, mit dem Bewußtſeyn des Hanges zur Sünde und der Unlauterkeit der Triebfedern verbunden, nimt alſo nur einen unendlichen Fortſchritt zum Guten an, und berechtigt dadurch zur Hoffnung der Unſterblichkeit der Seele. Sie poſtulirt ferner eine Welt (ein Reich Gottes), in welchem ſich alle vernünftige Weſen dem Sittengeſetze von ganzer Seele unterwerfen, und Natur und Sittlichkeit durch ihren heiligen Urheber in vollendete Harmonie kommen werden. Die Heiligkeit der Sitten macht ſie ſchon in dem gegenwärtigen Leben zur Richtſchnur der Handlungen; dagegen verheißt ſie die Seligkeit, als das der ſittlichen Würdigkeit proportionirte Wohl, erſt in einem andern Zuſtande. Sie erhält dabey das Princip der Moral als Autonomie der Vernunft; denn ſie macht das Daſeyn Gottes nicht zum Grunde des Sittengeſetzes, ſondern nur zur Bedingung der Gelangung

zum

zum höchſten Gute; ſie bewahrt alſo auch die Reinigkeit der moraliſchen Triebfeder, die ſie nicht in die Glückſeligkeit als die Folge der Tugend ſetzt, ſondern vielmehr in die Vorſtellung der Pflicht, deren uneigennützige Beobachtung allein die Würdigkeit zur Glückſeligkeit verſchaffen kann. In dieſer Hinſicht enthält das Chriſtenthum eben ſo wenig eine Heteronomie, wie die Moral der Vernunft.

Das Sittengeſetz der reinen praktiſchen Vernunft, deſſen Object und Endzweck das höchſte Gut iſt, führt zur Religion. Dieſe iſt Erkentniß der Pflichten als göttlicher Gebote. Die Pflichten ſind zwar nur nothwendige Geſetze des freyen Willens für ſich; ſie gehen nicht von einem fremden Willen aus, oder werden durch denſelben erſt ſanctionirt; aber ſie können und müſſen doch zugleich als Gebote Gottes angeſehen werden, weil ſich die Realiſirung des höchſten Gutes, das den Gegenſtand unſers moraliſchen Handelns ausmacht, nur von einem moraliſch vollkomnen Weſen hoffen läßt, mit deſſen Willen auch der unſrige übereinſtimmen muß. Furcht oder Hoffnung ſind deßwegen nicht minder von den moraliſchen Triebfedern ausgeſchloſſen, weil ſie alle wahre Moralität vernichten würden. Die Pflicht und die Achtung vor derſelben iſt es allein, welche die Moralität des Willens beſtimmen muß.

Sofern Gott als Urheber der Harmonie zwiſchen Sittlichkeit und der ihr angemeſſenen Glückſeligkeit gedacht wird, wobey aber doch die Sittlichkeit lediglich aus dem Sittengeſetze der Vernunft in ſeinen Verhältniſſen zum freyen Willen hervorgehen muß, iſt auch die Moral lediglich eine Lehre, wie

ſich der Menſch der Glückſeligkeit würdig mache, nicht aber, wie er glückſelig werde. Die Hoffnung zu der Glückſeligkeit kann nur die Religion geben, wenn die Würdigkeit vorausgeſetzt wird. Aus eben dem Grunde kann auch der letzte Zweck Gottes bey der Weltſchöpfung nicht ſowohl die Glückſeligkeit der Geſchöpfe, als vielmehr das höchſte Gut ſeyn, wo die vernünftigen Weſen nur unter der Bedingung ihrer Würdigkeit der Glückſeligkeit theilhaft werden können.

Der Glauben übrigens an das Daſeyn Gottes aus dem Begriffe der Pflicht hat auch noch die vorzügliche Seite, daß er zugleich auf die Prädicate hinweiſt, welche der Gottheit beygelegt werden dürfen. Könte man auch durch metaphyſiſche Schlüſſe aus der Beſchaffenheit der Welt zum Begriffe des Daſeyns Gottes gelangen, ſo wäre doch die Beſtimmung dieſes Begriffs auf dem Wege der Naturſpeculation gar nicht möglich. Wird hingegen die Gottheit als ein Object der praktiſchen Vernunft angenommen; ſo kann dies Poſtulat für das Sittengeſetz nur unter der Bedingung ſtatt finden, daß Gott zugleich als ein höchſt vollkomnes Weſen dargeſtellt werde. Gott muß allwiſſend ſeyn, um die menſchlichen Geſinnungen bis in's Innerſte in allen möglichen Fällen und für alle Zukunft zu erkennen. Er muß allmächtig ſeyn, um die Einſtimmung der Glückſeligkeit und Würdigkeit (der Natur und Sittlichkeit) hervorzubringen. Er muß ewig ſeyn, weil die Foderung des Sittengeſetzes auf die Ewigkeit geht, alſo auch Würdigkeit und Glückſeligkeit einander ewig entſprechen müſſen. Er muß allgegenwärtig, allweiſe ſeyn u. w.

Gerade weil die ältern griechiſchen Philoſophen nur auf dem Wege der Naturſpeculation das Daſeyn und die Eigenſchaften Gottes zu erkennen ſuchten, konten ſie keine reine Vernunfttheologie begründen. Wenn ſie auch zum Begriffe eines höchſten Urprincips ſich erhoben; ſo vermißten ſie doch noch immer einen Grund zur Einſicht in die erfoderliche Beſchaffenheit desſelben. Erſt nachdem Sokrates und ſeine Schule ihre vorzügliche Aufmerkſamkeit auf die Moralphiloſophie gerichtet hatten, offenbarte ſich ein praktiſches Bedürfniß, der Gottheit, ſtatt theoretiſch unbeſtimter Grade der Vollkommenheit, eine abſolute Vollkommenheit, und zwar vorzüglich auch in moraliſcher Hinſicht, beyzumeſſen. Die theoretiſche Vernunft konte hierbey weiter nichts thun, als den Begriff aufnehmen, welchen und wie ihn die praktiſche Vernunft darbot, und ihn höchſtens noch durch teleologiſche Betrachtungen auszuſchmücken, dergleichen Sokrates anſtellte. Nachher hat ſich auch der genau beſtimte Begriff der Gottheit nicht wieder ganz aus der Philoſophie verloren; ob er gleich oft durch transſcendente Speculationen auf mannichfaltige Weiſe verunſtaltet oder verdunkelt wurde.

Bey den Poſtulaten, die aus dem Bedürfniſſe der praktiſchen Vernunft hervorgehn, muß man übrigens auf die eigenthümliche Natur dieſes Bedürfniſſes Rückſicht nehmen. Auch die theoretiſche Vernunft hat das Bedürfniß, die Eigenſchaften der Welt aus ihren letzten Gründen zu erklären. Wenn ſie aber zur Erklärung derſelben auch eine Gottheit annimt, ſo iſt doch dieſe Vorausſetzung nur eine vernünftige Vermuthung, und der Begriff der Gottheit ſelbſt kann theoretiſch nicht genau beſtimt werden.

den. Ueberhaupt gründet ſich das Bedürfniß der theoretiſchen Vernunft nur auf Wißbegierde und Neigung. Hingegen das Bedürfniß der praktiſchen Vernunft gründet ſich auf das Bewußtſeyn der unbedingten Pflicht, das höchſte Gut nach allen Kräften zu realiſiren. Die Möglichkeit des höchſten Gutes muß alſo ſchlechthin vorausgeſetzt werden; folglich müſſen auch die Bedingungen dieſer Möglichkeit, Gott, Freyheit und Unſterblichkeit, ſchlechthin poſtulirt werden. Dieſe Poſtulate beziehen ſich auf einen praktiſch nothwendigen Zweck. Man kann hier nicht ſagen, daß die Vernunft wähle, wie ſie, um ein theoretiſches Bedürfniß zu befriedigen, Hypotheſen wählt; ſondern ſie gehorcht vielmehr ihrem praktiſchen Gebote, indem ſie die Bedingungen poſtulirt, durch welche allein das praktiſche Bedürfniß befriedigt werden mag. Mithin iſt es durchaus nicht Neigung, welche das Bedürfniß der praktiſchen Vernunft beſtimte; ſondern dieſes beruht auf einer ſchlechthin nothwendigen praktiſchen Vernunftabſicht.

Das Verhältniß der theoretiſchen Vernunft zur überſinnlichen Welt ſcheint anfangs zwar in Beziehung auf die Erkentniß des Daſeyns Gottes, der göttlichen Eigenſchaften, und der Unſterblichkeit, für den praktiſchen Endzweck des Menſchen, nach dem höchſten Gute zu ſtreben, ſehr unzulänglich zu ſeyn. Die theoretiſche Vernunft kann die Aufgaben nicht löſen, deren Löſung die praktiſche bedarf. Bey genauerer Erwägung erſcheint gleichwohl die Proportion des menſchlichen Erkentnißvermögens zur praktiſchen Beſtimmung des Menſchen unendlich weiſe und angemeſſen. Könte die theoretiſche Vernunft das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit der Seele hinreichend

chend erkennen, ſo würden die Neigungen ihre mög⸗lich größte und dauerndſte Befriedigung, die **Glückſeligkeit**, fodern; das moraliſche Geſetz aber würde die Neigungen einſchränken, und da wir nun Gott und Ewigkeit mit apodiktiſcher Gewißheit erkennten; ſo würden uns dieſe Ideen ſo lebhaft vorſchweben, und ſo mächtig auf unſere Willensbeſtimmung einwirken, daß unſere geſetzmäßigen Handlungen nie einen moraliſchen Werth erhielten, weil ſie nie aus unſerer Freyheit entſprängen, indem die meiſten aus Furcht, einige vielleicht aus Hoffnung, und gar keine aus dem bloßen Bewußtſeyn der Pflicht und der reinen Achtung vor derſelben geſchehen würden. So würde auf dieſe Art das ganze moraliſche Verhalten des Menſchen, ſo lange ſeine Natur dieſelbe bliebe, welche ſie gegenwärtig iſt, in einen bloßen Mechanismus verwandelt. Bey dem dermaligen Verhältniſſe unſers Erkentnißvermögens aber zu unſerer praktiſchen Beſtimmung geſchieht das nun nicht. Wir haben nur eine dunkle und zweydeutige Ausſicht in die Zukunft; das Daſeyn des Urhebers und Regenten der Welt, und ſeine furchtbare Majeſtät und Herrlichkeit können wir nur muthmaßen, nicht anſchauen oder klar beweiſen. Auf der anderen Seite fodert das Sittengeſetz von uns uneigennützige Achtung, ohne uns etwas mit Zuverläſſigkeit zu verheißen oder zu drohen. Erſt wenn dieſe Achtung auf unſern Willen wirkſam, und in Beſtimmung deſſelben herſchend geworden iſt, erlaubt uns das Sittengeſetz eine, wiewohl immer nur ſchwache und unbeſtimte, Ausſicht in das Reich des Ueberſinnlichen, die ſeinem Endzwecke entſpricht. Auf dieſe Weiſe kann in dem Menſchen eine wahrhaft ſittliche Geſinnung entſtehen, die durch das Bewußtſeyn des Geſetzes unmittelbar

beſtimt

beſtimt wird, und vermöge deren der Menſch ſich ſelbſt einen echten moraliſchen Werth zu erwerben fähig iſt. Die Weisheit Gottes erſcheint demnach hier eben ſo anbetungswürdig in dem, was ſie dem Menſchen an Erkentniß verſagte, als in dem, was ſie ihm zu Theile werden ließ. Schwerlich hat je ein Philoſoph die Schwäche der menſchlichen Vernunft beſſer gerechtfertigt, als auf dieſe Art von Kant geſchehen iſt.

Zwiſchen den theoretiſchen und praktiſchen Erkentniſſen, und folglich auch zwiſchen der theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie, findet ein weſentlicher Unterſchied ſtatt, der auf der Verſchiedenheit der Principien beruht. Die urſprünglich praktiſchen Erkentniſſe haben das Eigenthümliche, daß ſie ſich auf den Begriff der Freyheit ſtützen, nicht der transſcendentalen Freyheit, von welcher keine Erkentniß möglich iſt, ſondern derjenigen, unter welcher man den Willen verſteht, ſofern deſſen Cauſalität bloß durch das Sittengeſetz beſtimt wird. Alle übrigen Erkentniſſe, die nicht von jenem Freyheitsbegriffe ausgehen, ſind entweder theoretiſche, oder, wenn ſie praktiſch ſind, ſind ſie doch nur techniſch praktiſche, und ſetzen die Erfahrung voraus, ſind alſo nicht urſprünglich praktiſch.

Die Principien des reinen Verſtandesgebrauchs ſind conſtitutiv für die theoretiſche Erkentniß; die Principien des urſprünglichen Vernunftgebrauches ſind conſtitutiv für die praktiſche Erkentniß; hierin beſteht die Verſchiedenheit der Principien. Aber auch als Begriffe beziehen ſich die Kategorieen des reinen Verſtandes

auf

auf die Natur, und der Menſch als Object der Kategorieen iſt ſich ſelbſt ein Naturweſen. Hingegen der Gebrauch der reinen (praktiſchen) Vernunft bezieht ſich auf ein Object außerhalb der Natur (die Freyheit), und in Anſehung dieſer, ſofern ſich der Menſch derſelben bewußt iſt, denkt er ſich als ein intelligibles Weſen, von Beſtimmungsgründen der Natur unabhängig, und nicht zur Sphäre der Natur gehörig.

Es entſteht demnach die Frage: Wie ſind Natur und Freyheit im Menſchen mit einander verbunden? Die Freyheit kann niemals in die Natur verſetzt werden, weil hier der Begriff derſelben ſogleich leer und widerſinnig wird; denn die Verbindung zwiſchen der Beſtimmung des Willens durch Natururſachen und der Beſtimmung eben deſſelben durch Freyheit iſt ganz unbegreiflich. Wohl aber hat die Freyheit einen Sinn, wenn ſie auf den Menſchen als Subject an ſich außerhalb der Natur bezogen wird. Die Möglichkeit der Verbindung aber zwiſchen dieſer zwiefachen Beziehung des Menſchen, einerſeits auf die Natur, ſofern der Menſch Erſcheinung iſt, andererſeits auf ein Subject an ſich, ſofern er Vernunftweſen iſt, erfodert ein transſcendentales Princip, das zwiſchen dem urſprünglichen Verſtandesgebrauche, wodurch der Begriff der Natur beſtimt wird, und dem urſprünglichen Vernunftgebrauche, worauf ſich der Begriff der ſittlichen Freyheit gründet, gleichſam in der Mitte zu ſuchen iſt.

Der Verſtand iſt theoretiſch geſetzgebend; die Vernunft praktiſch. Zwiſchen beyden iſt die Urtheilskraft in der Mitte. Wie die letztere ein

geſetz-

geſetzgebendes Vermögen ſeyn könne, läßt ſich nicht gleich einſehen; es muß erſt aus der genaueren Unterſuchung ihrer Natur erhellen. So viel aber iſt vorläufig einleuchtend, daß, da es überhaupt nur theoretiſche und praktiſche Erkentniſſe giebt, keine neue Art der Erkentniſſe durch die etwanige Geſetzgebung der Urtheilskraft begründet werden; ſondern daß dieſe ſich lediglich auf die Verbindung zwiſchen theoretiſchen und praktiſchen Erkentniſſen beziehen könne. Hierdurch bahnt ſich Kant den Uebergang zu einer Kritik der Urtheilskraft *).

Die Urtheilskraft überhaupt iſt das Vermögen, das Beſondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Sie iſt entweder bloß ſubſumirend, wenn das Allgemeine gegeben iſt, und ſie nur beſtimt, daß das Beſondre darunter enthalten ſey; dann iſt ſie auch nur ein Gegenſtand der allgemeinen Logik. Oder das Allgemeine, worunter ſie das Beſondere zu ordnen hätte, iſt ihr noch nicht gegeben; ſondern ſie muß es erſt ſuchen, und dann iſt ſie reflectirend. Der letzte Fall tritt ein bey den einzelnen Naturerſcheinungen, da der Verſtand nur die Geſetze für die Erkentniß der Natur überhaupt beſtimt, aber das Detail derſelben unbeſtimt läßt. Gleichwohl muß auch das Detail der Natur für die Erkentniß Geſetze haben. Dieſe Geſetze ſind zwar empiriſch; denn ſie ſind nicht durch den reinen Verſtand gegeben; nach der Einſicht unſers Verſtandes mögen ſie daher zufällig ſeyn; aber als Geſetze müſſen ſie doch ein Princip der Einheit des Mannichfaltigen haben.

Wenn

*) Kritik der Urtheilskraft; Berlin 1790. 8.

Wenn alſo die Urtheilskraft mit ſolchen Naturformen zu thun hat, die durch den reinen Verſtand unbeſtimt gelaſſen ſind; ſo muß ſie erſt das allgemeine Princip aufſuchen, unter welches ſie das Beſondre ſubſumiren könte. Dieſes Princip kann nicht in der Erfahrung angetroffen werden, weil es das Mannichfaltige der Erfahrung unter ſich, als unter ein Höheres, vereinigen ſoll, alſo über dieſelbe hinausgehen muß. Eben dieſes Princip kann auch nicht conſtitutiv ſeyn, wie der reine Verſtandesbegriff, ohne welchen die Erkentniß der Natur überhaupt gar nicht möglich wäre; ſondern es muß ſich ſelbſt immer nach der Natur richten, weil es das Allgemeine von empiriſchen Geſetzen ſeyn ſoll, die der Verſtand unbeſtimt gelaſſen hat, wo alſo die Geſetze ſich nicht nach dem Principe richten ſollen, ſondern das Princip nach den Geſetzen.

Jenes Princip der Urtheilskraft beſteht nun aber darin, daß ſie die Idee eines Verſtandes zu Hülfe nimt, um über die Natur reflectiren zu können. Bey jedem Objecte ſucht ſie nehmlich einen Begriff, der den Grund erklärt, wozu dieſes Object vorhanden, warum es wirklich ſey; oder ſie denkt ſich überhaupt einen Zweck, und ſucht ferner die Beſchaffenheit des Dinges als mit dieſem Zwecke übereinſtimmend zu erkennen. Das Princip folglich, nach welchem die Urtheilskraft über die Natur reflectirt, iſt, die Zweckmäßigkeit der Natur aufzufinden, oder den Grund der Einheit des Mannichfaltigen eines Dinges als in einem Verſtande enthalten zu denken.

Durch dieſes Princip der Urtheilskraft wird die Natur nicht beſtimt, wie der Verſtand ſie durch

ſeine Kategorieen beſtimt, und wie die praktiſche Vernunft als Autonomie den Willen; ſondern es dient nur, über die Natur nach einer eigenthümlichen ſubjectiven Regel zu reflectiren. Die Urtheilskraft ſetzt dabey voraus, daß die Natur mit unſerm Erkentnißvermögen zuſammenſtimme, d. i. daß eine erkennbare Ordnung des Details der Natur vorhanden ſey, die als ihren Grund in einem Verſtande habend gedacht werden kann und muß. Jene Vorausſetzung der Zuſammenſtimmung der Natur mit unſerm Verſtande iſt zwar keine Hypotheſe; aber ſie iſt doch immer nur ſubjectiv, und wird alſo auch von uns nur als zufällig erkannt. Die Gegenſtände an ſich ſelbſt werden durch dies Princip der Urtheilskraft nicht beſtimt; denn wir könten uns eine Beſchaffenheit der Natur denken, die mit unſerm Verſtande gar nicht überein käme, in welcher aber auch alsdenn durchaus keine für uns erkennbare Ordnung anzutreffen ſeyn würde.

Durch die Anwendung des erwähnten Princips der Urtheilskraft zur Erkentniß der Natur ſuchen wir ein geiſtiges Bedürfniß zu befriedigen. Dieſe Befriedigung ſelbſt aber, wenn die Natur die Anwendung des Princips gleichſam beſtätigt und rechtfertigt, ſehen wir doch als zufällig an, weil wir fühlen, daß ſie auch nicht ſtatt finden, oder daß die Natur nicht mit unſerm Erkentnißvermögen im Verhältniſſe ſtehen möchte. Die zufällige Erreichung einer jeden Abſicht iſt mit einem Gefühle der Luſt verbunden, und ſofern das Princip der reflectirenden Urtheilskraft a priori iſt, iſt auch das Gefühl der Luſt durch einen Grund a priori beſtimt. Es komt hierbey lediglich auf die Zweckmäßigkeit des Objects

für

für die Reflexion unſers Erkentnißvermögens an; ob das Object nützlich oder ſchädlich, alſo praktiſch zweckmäßig für unſer Begehrungsvermögen ſey, oder nicht, komt hier gar nicht in Anſchlag. Daß aber das Gefühl der Luſt mit der bemerkten Zweckmäßigkeit der Natur verbunden ſey, ſagt unſer Bewußtſeyn deutlich genug. Die Erkentniß der Natur durch den Verſtand nach allgemeinen Geſetzen (den Kategorieen) gewährt kein Vergnügen; der Verſtand beſtimt hier ſchlechthin; er kann nicht anders erkennen, als wie er erkennt; er erreicht auch ſeine Abſicht immer, und muß ſie erreichen, weil die Erkentniß der Natur überhaupt als ſolche nur unter der Bedingung jener allgemeinen Geſetze gegeben iſt. Bemerken wir hingegen die Einſtimmung einzelner Wahrnehmungen von Objecten zu einem beſondern empiriſchen Geſetze, und wiederum die Vereinbarkeit mehrer beſonderer Geſetze unter einem ihnen gemeinſchaftlichen Principe; ſo verſchafft dieſes ein Luſtgefühl, das geiſtig iſt, und fortdauert, auch wenn wir mit dem Syſtematiſchen der beſondern Naturgeſetze ganz vertraut geworden ſind.

Man muß in der Vorſtellung eines Objectes die äſthetiſche und die logiſche Beſchaffenheit deſſelben unterſcheiden. Jene iſt bloß ſubjectiv, und ſteht in gar keiner Beziehung zum Objecte; dieſe betrifft dasjenige, was auf irgend eine Weiſe, formal oder material, zur Beſtimmung der Erkentniß des Gegenſtandes dient, alſo nicht ſowohl auf das Subject ſich bezieht, ob es gleich von demſelben ausgeht und ihm angehört, als vielmehr auf das Object. Was nun in der Vorſtellung des Objects in unmittelbarer Beziehung zum Subjecte ſteht, iſt

die ſubjective Luſt oder Unluſt, die ſich mit einer Vorſtellung verbindet. Dieſe kann niemals ein Erkentnißſtück ſeyn oder werden, weil ſie nur gefühlt wird. Sie kann die Folge oder Wirkung einer Erkentniß ſeyn; aber dieſe ſelbſt wird dadurch weder beſtimt, noch erweitert. Die Zweckmäßigkeit aber, welche wir in unſerm Urtheile einem Dinge beylegen, iſt keine Beſchaffenheit des Dinges, welche als ſolche wahrgenommen werden könte; ſie wird nur mit der Vorſtellung des Dinges verbunden gedacht. Eben dieſe Vorſtellung der Zweckmäßigkeit des Objects kann auch vor der Erkentniß desſelben hergehen, und mit der Wahrnehmung desſelben unmittelbar verknüpft werden, ſelbſt ohne daß wir eine Erkentniß des Dinges beabſichtigen.

Wenn uns ein Gegenſtand in der Vorſtellung ein Luſtgefühl erweckt, und bloß darum zweckmäßig genannt wird, weil bey dieſer Zweckmäßigkeit eine ſubjective Beziehung ſtatt findet; ſo iſt dieſes eine äſthetiſche Vorſtellung der Zweckmäßigkeit. Sinnlichkeit und Verſtand müſſen gemeinſchaftlich zur Erkentniß empiriſch gegebener Gegenſtände beytragen. Dies ſetzt voraus, daß ſchon in der urſprünglichen Einrichtung beyder Vermögen a priori ein harmoniſches Verhältniß ſtatt finde, vermöge deſſen ſie als Fähigkeiten einhellig wirken können. Die Natur des Gemüths bringt es aber mit ſich, daß wir an einer Vorſtellung Gefallen finden, welche jenem harmoniſchen Verhältniſſe der Sinnlichkeit und des Verſtandes entſpricht. Jede Anſchauung der Form eines Objects demnach, welche Einheit des Mannichfaltigen in der Anſchauung ausdrückt, und deßwegen leicht in einen Begriff verwandelt werden könte,

da ſie in einer Thätigkeit der ſinnlichen Einbildungs=kraft beſteht, die mit einer Regel der Verſtandesthä=tigkeit harmonirt, obwohl nicht nach dieſer erfolgt, bewirkt ein Luſtgefühl, oder das ſogenannte äſthe=tiſche Wohlgefallen, die Geſchmacksluſt.

Dieſe Luſt entſpringt ſchon aus der bloßen An=ſchauung, ohne daß der Verſtand es auch nur ver=ſuchte, ſich einen deutlichen Begriff von dem Objecte zu machen, und ſelbſt wenn er gar nichts bey dem Gegenſtande zu denken antrifft, ja nicht einmal be=ſtimmen kann, was er iſt. Drückt ein durch die ſinnliche Einbildungskraft vorgeſtellter Gegenſtand in der Anſchauung Einheit und Regel aus, ſo daß die Thätigkeit der Einbildungskraft mit der Handelns=weiſe des Verſtandes harmonirt; ſo bezeichnet er für die reflectirende Urtheilskraft ihrem Principe gemäß eine ſubjective formale Zweckmäßigkeit, eben weil er ein harmoniſches Spiel der Einbildungskraft und des Verſtandes erzeugt, welches immer mit einem Luſt=gefühle unmittelbar verbunden iſt. Ein ſolcher Ge=genſtand heißt überhaupt ſchön. Das Gefühl des Schönen erfodert aber, daß der Uebergang der Vor=ſtellung des Gegenſtandes in der Anſchauung zu ei=nem Begriffe leicht geſchehen könne. Es kann aber auch der Fall ſeyn, daß dieſer Uebergang nicht ſo leicht iſt, weil der Verſtand mit der Syntheſis des durch die Einbildungskraft Dargebotnen nicht fertig werden kann; und dann entſteht ein Gefühl der Un=luſt. Wird die Unerreichbarkeit der ſynthetiſchen Einheit, und dadurch eines Verſtandesbegriffs, Urſache, daß wir die Syntheſis auf einen Ver=nunftbegriff beziehen, ſo entſpringt hieraus das Gefühl des Erhabnen. Alle Beurtheilung der

Gegenſtände als ſchön oder erhaben iſt alſo äſthetiſch.

Demnach zerfällt die Unterſuchung der reflectirenden Urtheilskraft als eines beſondern Vermögens in zwey Haupttheile. Der erſte geht die äſthetiſche Beurtheilung des Schönen und Erhabnen an, wo das Luſtgefühl auf der formalen ſubjectiven Zweckmäßigkeit des vorgeſtellten Gegenſtandes beruht, und macht die Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft aus. Der andere betrifft die teleologiſche Beurtheilung der Natur, die ſich auf die objective Zweckmäßigkeit derſelben bezieht, und weil ſie mit keinem Luſtgefühle verbunden iſt, ſich von der äſthetiſchen unterſcheidet. Dieſer macht die Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft aus.

Das ganze Gebiet der Transſcendentalphiloſophie läßt ſich nunmehro in folgender Tafel überſehen:

Vermögen des Gemüths.	Erkentnißvermögen.	Principien a priori.	Anwendung auf
Erkentnißvermögen.	Verſtand.	Geſetzmäßigkeit.	Natur.
Gefühle der Luſt und Unluſt.	Urtheilskraft.	Zweckmäßigkeit.	Kunſt.
Begehrungsvermögen.	Vernunft.	Endzweck.	Freyheit.

Die äſthetiſche Beurtheilung eines Gegenſtandes erſtreckt ſich lediglich auf das Wohlgefallen, welches die Vorſtellung desſelben erzeugt, und ſie iſt darin von der logiſchen Beurtheilung weſentlich verſchieden, als welche nur die Merkmale des Gegenſtandes betrifft, wodurch die Erkentniß desſelben beſtimt wird. Ein ſchöner Gegenſtand kann daher logiſch beurtheilt werden in Beziehung auf ſeine Merkmale, und

äſthe-

äſthetiſch in Beziehung auf das Wohlgefallen, welches er erweckt.

So wie das Schöne, läßt ſich auch das Angenehme und Gute äſthetiſch beurtheilen; nur iſt die Art des damit verbundenen Wohlgefallens verſchieden. Das Wohlgefallen am Schönen entſpringt weder aus dem unmittelbaren Eindrucke des Gegenſtandes, wie bey dem Angenehmen; noch ſetzt es einen Begriff von dem voraus, was der Gegenſtand ſeyn ſoll, wie bey dem Guten; ſondern es hat ſeinen Grund in dem Vorſtellungszuſtande, wie bey der Beurtheilung des Gegenſtandes ſelbſt. Das Bewußtſeyn der Leichtigkeit der Zuſammenſtimmung des vorgeſtellten Mannichfaltigen zu einem Begriffe iſt das Gefühl des Schönen. Der Begriff, mit welchem das Mannichfaltige der Anſchauung zuſammenſtimmen ſoll, wird nicht beſtimt gedacht, wie beym Guten; ſondern das äſthetiſche unmittelbar mit Wohlgefallen verbundene Urtheil über das Schöne, ſetzt nur die Zuſammenſtimmung des wahrgenommenen Mannichfaltigen mit einem Begriffe überhaupt voraus.

Da alſo das Wohlgefallen am Schönen durch die Beurtheilung des ſchönen Gegenſtandes ſelbſt erzeugt wird; ſo kann dieſelbe vorzugsweiſe und ausſchließend eine äſthetiſche Beurtheilung genannt werden. Das Gefühl des Angenehmen bedarf der Beurtheilung gar nicht; das Wohlgefallen am Guten ſetzt ſie zwar voraus; es hat aber in der Beurtheilung ſeinen Grund nicht. Hingegen das Wohlgefallen am Schönen beſteht im Bewußtſeyn der Beurtheilung ſelbſt; es können folglich auch die Urtheile

über das Schöne allein reine Geſchmacksurtheile heißen.

Das Eigenthümliche dieſer reinen Geſchmacksurtheile läßt ſich nach dem Leitfaden der Kategorieen beſtimmen. In Anſehung der Quantität ſind ſie objectiv particular und ſubjectiv allgemein. Wegen der ſubjectiven Allgemeinheit der reinen Geſchmacksurtheile kann der Geſchmack als ein Gemeinſinn (ſenſus communis) betrachtet werden. Ein jeder Menſch muthet dem andern vermöge der Aehnlichkeit der Organiſation und des Verhälniſſes der Seelenkräfte zu, daß dieſer einen ſchönen Gegenſtand eben ſo beurtheilen, und ſich eben ſo daran vergnügen werde, wie jener; ob er gleich die objective Nothwendigkeit dieſer Uebereinſtimmung ſeines Geſchmacksurtheils mit dem Anderer nicht daraus folgert. Auch unterſcheidet ſich hierdurch das reine Geſchmacksurtheil von der Beurtheilung des Angenehmen und Guten. Das Angenehme iſt auch nur ſubjectiv particular; allein Niemand ſetzt voraus, daß das, was er für angenehm hält, ſchlechthin angenehm ſey; das Schöne hingegen hält er ſubjectiv ſchlechthin für ſchön, gleichſam als ob es auch objectiv dafür anerkannt werden müßte. Das Gute und Vollkomne gefällt auch allgemein, wie das Schöne; aber jenes gefällt durch einen Begriff, welchem ein Object entſpricht; dieſes gefällt allgemein ohne allen Begriff.

Der Qualität nach iſt das reine Geſchmacksurtheil immer äſthetiſch, und niemals logiſch. Es wird nur darin ein ſubjectives Luſtgefühl ausgeſagt, das ſich mit der Vorſtellung des Gegenſtandes verbin-

verbindet; indem die reflectirende Urtheilskraft den Begriff ſucht, wodurch das Object ſich denken ließe, und wir uns nun der Zuſammenſtimmung des Mannichfaltigen mit dieſem möglichen Begriffe bewußt werden. Daher iſt das Wohlgefallen am Schönen auch ohne alles Intereſſe, d. i. wir begehren nicht gerade, daß der Gegenſtand der ſchönen Vorſtellung exiſtire. Die Gefühle des Angenehmen, des Nützlichen, ſind dagegen nicht unintereſſirt; denn ſie erregen die Begierde, die Objecte derſelben zu beſitzen. Das Wohlgefallen am Guten iſt freylich auch ohne Intereſſe, und kann deßwegen mit dem Wohlgefallen am Schönen verbunden werden; aber die Art des Wohlgefallens iſt doch ſehr verſchieden. Bey dem Guten entſpringt es aus der bemerkten Zuſammenſtimmung des Objects mit einem beſtimten Begriffe; bey dem Schönen iſt es der Zuſtand der Reflexion, wo ein Begriff geſucht wird, und wir uns des Zuſammenhanges des Objects mit einem möglichen Begriffe bewußt ſind, der das Wohlgefallen erzeugt. Das Angenehme vergnügt; das Schöne gefällt; das Gute wird gebilligt.

Was die Relation des reinen Geſchmacksurtheils betrifft, ſo iſt die Schönheit nicht ein objectives Prädicat des Gegenſtandes, das ihm ſelbſt anhaftete, und vermöge deſſen wir ihn als ſchön beurtheilten; ſo wie wir einen Gegenſtand im Gegentheile angenehm finden des Eindruckes wegen, den er auf unſer ſinnliches Gefühl macht. Alle Relation, welche das reine Geſchmacksurtheil enthält, erſtreckt ſich lediglich auf das Verhältniß der Vorſtellkräfte zu einander, das ſich als freyes Spiel ihrer gegenſeitigen Thätigkeit äußert. Die Zweckmäßigkeit,

welche hier ſtatt findet, iſt bloß eine ſubjective, ein Vorſtellungszuſtand, der der Erzeugung einer Erkentniß angemeſſen iſt, keine objective. Sie iſt auch nur formal, d. i. eine Zweckmäßigkeit, bey welcher weder ſubjectiv noch objectiv ein realer Zweck vorgeſtellt wird.

Die objective Zweckmäßigkeit eines Dinges beſteht darin, wenn das Mannichfaltige mit einem vorhergehenden Begriffe, von dem, was das Ding ſeyn ſoll, zuſammenſtimt. Sie iſt entweder eine äußere, oder innere; jene iſt Nützlichkeit, dieſe iſt Vollkommenheit des Dinges. Das Wohlgefallen am Nützlichen aber iſt kein freyes Wohlgefallen, wie das am Schönen; jenes verträgt ſich mit dieſem ſo wenig, daß es ihm vielmehr Abbruch thut. Das Wohlgefallen am Vollkomnen iſt freylich ohne Intereſſe, und daraus läßt ſich einſehen, warum Baumgarten und einige Andere das Schöne für eine ſinnliche undeutlich erkante Vollkommenheit gehalten haben.

Nach dieſer Erklärung wäre der Unterſchied zwiſchen dem Schönen und Vollkomnen bloß logiſch und ſubjectiv, ſo daß, was der Eine durch ſeine ſinnliche undeutliche Vorſtellung als ſchön erkenne, der Andere durch ſeinen deutlichen Begriff für eine Vollkommenheit nehme. Was demnach für den Einen ſchön iſt, würde für den Andern vollkommen ſeyn, und umgekehrt. Allein der Unterſchied zwiſchen dem Schönen und Vollkomnen iſt nicht von der Art; es wird einem Jeden zugemuthet, daß er das Schöne für ſchön, und das Vollkomne für vollkommen halte, und beyde nicht verwechsle. Die

Voll-

Vollkommenheit erfodert allemal einen beſtimten Begriff von einem Zwecke, zu welchem das Mannichfaltige des Dinges zuſammenſtimmen ſoll. Die Beurtheilung der Schönheit hingegen iſt von einem ſolchen Begriffe ganz unabhängig, und hierin liegt der wahre Unterſchied zwiſchen dem Schönen und Vollkomnen. Weil inzwiſchen das Wohlgefallen am Vollkomnen frey von Intereſſe und allgemeingültig iſt, wie das Wohlgefallen am Schönen, ſo iſt auch eine Vereinigung des Vollkomnen mit dem Schönen möglich.

Man unterſcheidet daher eine **freye** Schönheit (pulchritudo vaga) von einer **anhaftenden** (inhaerens). Jene wird durch keinen vorhergehenden Begriff von dem, was der Gegenſtand ſeyn ſoll, bedingt. Dergleichen freye Schönheiten ſind Blumen, Schmetterlinge, Zeichnungen, Verzierungen der Zimmer, wie Laubwerk, Tapeten u. w. Die anhaftende Schönheit ſetzt den Begriff einer objectiven Zweckmäßigkeit des Dinges voraus, durch welchen die Schönheit bedingt wird. Es gehört dahin die Schönheit von Menſchen, Thieren, Gebäuden u. dgl. Merkwürdig iſt, daß das Urtheil über die Vollkommenheit der Dinge das Urtheil über die Schönheit derſelben einſchränkt und umgekehrt. Als freye Schönheit kann ein Gegenſtand gefallen, und dennoch in Hinſicht auf ſeine objective Zweckmäßigkeit misfallen; es kann auch das Gegentheil hiervon ſtatt finden. Deßwegen ſind die Urtheile über ſchöne Gegenſtände ſo oft mit einander im Widerſtreite. Der Eine denkt nicht an die objective Zweckmäßigkeit des Gegenſtandes, und beurtheilt es lediglich als freye Schönheit; der Andere achtet das Object als freye

Schön-

Schönheit nicht, und beſtimt ſein Urtheil bloß nach dem Begriffe der objectiven Zweckmäßigkeit. Wenn der letztere nun die Vollkommenheit vermißt, erklärt er auch den Gegenſtand für nicht ſchön.

Sofern die Schönheit kein objectives Prädicat der Dinge, und nicht durch Begriffe beſtimbar iſt, ſondern bloß im Bewußtſeyn der Zuſammenſtimmung des Mannichfaltigen zu einem möglichen Begriffe beſteht, kann es auch keine Wiſſenſchaft des Schönen geben, keine objective Geſchmackstheorie, welche die Natur des Schönen in Begriffen beſtimte, und aus welcher ſich Geſchmack lernen ließe. Wohl aber läßt ſich eine Kritik des Geſchmacksvermögens aufſtellen, die von der Art abſtrahirt wird, wie ſich das Luſtgefühl bey der Beurtheilung ſchöner Gegenſtände im Subjecte äußert. Eine ſolche Kritik und die ihr gemäß hervorgebrachten Werke der Kunſt, können Muſter des Geſchmacks heißen. Die Uebereinſtimmung verſchiedener Zeiten und Völker im Urtheile über ſchöne Producte iſt ein empiriſches Kriterium, daß dieſe Producte Muſter des Geſchmacks ſeyen. Da hier aber ſo viel von der Subjectivität abhängt, ſo iſt das Kriterium immer ſchwankend und ungewiß. Wer ein Muſter des Geſchmacks nachahmt, und auch wirklich erreicht, beweißt nur Geſchicklichkeit, allein noch keinen eigenen Geſchmack. Nur dann kann ſich Jemand dieſen beymeſſen, wenn er ſelbſt ſchöne Darſtellungen hervorzubringen, und die Kunſtproducte Anderer nach einem eigenen unabhängigen Maaßſtabe zu würdigen vermag.

Es

Es gehört hierzu das Bewußtſeyn eines Maximum's des Schönen ſelbſt, oder doch eines Beſtrebens, ſich dasſelbe einzubilden, um eigene und Anderer Kunſtproducte damit zu vergleichen, und den Grad ihrer Schönheit danach abzumeſſen. Die Vorſtellung eines Maximum's, welches ſelbſt wir nicht realiſiren, ſondern dem wir uns nur nähern können, heißt eine Idee, und der Gegenſtand derſelben ein Ideal. Gleichwohl hat doch nicht jede Schönheit ohne Ausnahme ein Ideal. Die freye Schönheit hat kein Maximum als Maaßſtab, mit dem ſie verglichen werden könte; eine ſchöne Blume, eine ſchöne Landſchaft ſind ſchlechthin ſchön; ein Ideal davon kann nicht exiſtiren. Demnach kann es nur von der anhaftenden Schönheit ein Ideal geben. Denn der Begriff der Vollkommenheit, welcher alsdenn bey der äſthetiſchen Beurtheilung zum Grunde liegt, läßt Grade zu, folglich auch ein Maximum. So kann die Schönheit eines Menſchen Grade haben, danach ſich ein höherer Grad der Vollkommenheit mit der Schönheit verbindet. Allein auch nicht jede anhaftende Schönheit iſt eines Ideals fähig, ſobald der höchſte Grad der objectiven Zweckmäßigkeit ſchlechthin unbeſtimbar iſt. Von einem ſchönen Gebäude, einem ſchönen Gartenhauſe, läßt ſich kein Ideal denken, wiewohl eine Gradation des Schönen im Verhältniſſe zur Gradation des Vollkomnen möglich iſt.

Nur der Menſch iſt unter allen Gegenſtänden der einzige, deſſen Begriff durchgängig ſo beſtimt werden kann, daß ein Ideal von ihm denkbar iſt. In Beziehung auf die Menſchheit allein kann ſich alſo auch nur das Ideal des Schönen darſtellen. Zur Hervor-

Hervorbringung dieſes Ideals iſt aber erſtlich erfoderlich die äſthetiſche Normalidee, die in der Phantaſie jedes Menſchen von Geſchmack exiſtirt, und ihm zum Maaßſtabe dient, wonach er die Schönheit anderer Menſchen beurtheilt. Selbſt die Natur ſcheint dem Menſchen nach einem ſolchen Schema zu produciren, wiewohl vielleicht kein Individuum demſelben völlig entſpricht. Der Urſprung der Normalidee iſt nicht in der Erfahrung zu ſuchen, da in der Erfahrung kein mit ihr völlig zuſammenſtimmendes Object vorkomt, ungeachtet die Erfahrung nach derſelben beurtheilt wird. Es ſcheint, daß das Mittelmaaß der Formen derſelben Gattung, die Jemand wahrgenommen hat, die äſthetiſche Normalidee gewähre; ſo daß, wenn Jemand z. B. viele Menſchen geſehen hat, die arithmetiſche Mittelzahl ihrer Größen diejenige iſt, welche die äſthetiſche Normalidee ausmacht. Das eigentliche Object dieſer iſt aber nicht Schönheit, ſondern Vollkommenheit, und weil die Erfahrung eines Jeden, insbeſondre ganzer Völker, hierin ſehr verſchieden iſt; ſo iſt auch die äſthetiſche Normalidee bey Jedem, und insbeſondre bey ganzen Völkern verſchieden. Der Neger, der Sineſe, hat daher eine andere äſthetiſche Normalidee, als wie der Europäer und der Patagone.

Zum Ideale des Schönen gehört 2) die Vernunftidee des Vollkomnen. Der höchſte Grad der Vollkommenheit, welcher ſich denken läßt, iſt das Sittlich Gute, und wenn ſich dieſes in der Darſtellung eines ſchönen Menſchen ausdrückt, ſo erhält dieſelbe dadurch ihre höchſte Vollendung. Nicht der ſinnliche Reiz des Objects macht das Ideal wohlgefällig; und dennoch erweckt es das höchſte Intereſſe,

tereſſe, woraus auch erhellt, daß die Beurtheilung deſſelben nicht bloß äſthetiſch, ſondern zugleich logiſch iſt. Da in der Erfahrung ein ſolches Ideal nicht vorkomt, ſo kann die Idee deſſelben nur ſubjectiv erzeugt werden; aber auch dieſe Idee ſetzt eine hohe Energie der Einbildungskraft und eine zum Sittlich-Guten ſchon gebildete Seele voraus. Das Vollkomne vereinigt mit dem Schönen erhöht das Wohlgefallen, anſtatt daß die Verbindung mit dem Angenehmen ihm Abbruch thut. Der Reiz darf bey der Schönheit nie Zweck ſeyn; er darf nur als ein untergeordnetes Mittel wirken, um die Richtung der Aufmerkſamkeit zu befördern. Selbſt äußere Zierrathen, die nicht zur inneren Darſtellung eines ſchönen Objects gehören, können die Schönheit deſſelben nur erhöhen, wenn ſie ſelbſt eine ſchöne Form haben.

Der Form nach drücken die ſchönen Sinnengegenſtände, ſie mögen Objecte des äußern oder innern Sinnes ſeyn, eine Geſtalt oder ein Spiel aus. Das letztere iſt wiederum entweder Spiel der Geſtalten im Raume, wie die Mimik und der Tanz, oder es iſt ein bloßes Spiel der Empfindungen in der Zeit, wie die Muſik. Mit dem Spiele der Geſtalten kann ſich der Reiz der Farben verknüpfen, ſo wie mit dem Spiele der Empfindungen der Reiz der Töne. Aber die eigentliche Schönheit gründet ſich doch nur bey den Geſtalten auf die Zeichnung, und bey der Muſik auf die Compoſition.

Betrachtet man endlich die reinen Geſchmacksurtheile nach ihrer Modalität, ſo ſind ſie nothwendig; allein die Nothwendigkeit iſt keine objective, ſondern

ſondern nur eine ſubjective. Bey dem Angenehmen denkt Jeder die Zuſammenſtimmung ſeines Gefühles mit dem Gefühle eines Andern bloß als möglich; hingegen bey dem Schönen fodert er, daß, weil er ſelbſt etwas ſchön findet, es Jeder Andere auch ſo finden ſoll. Da inzwiſchen das Geſchmacksurtheil immer nur ein ſubjectives Gefühl ausdrückt, ſo iſt die Zumuthung an den Andern, daß er dasſelbe Urtheil fälle, nur ſubjectiv nothwendig; die objective Nothwendigkeit derſelben wird damit nicht zugleich eingeſehen. Das Schöne iſt demnach in Anſehung der Modalität Etwas, das ohne Begriff als Gegenſtand eines ſubjectiv nothwendigen Wohlgefallens erkant wird.

Mit dem Schönen hat das Erhabene gewiſſe Merkmale gemeinſchaftlich; in andern iſt es von ihm verſchieden. Beyde gefallen durch ſich ſelbſt ohne Beziehung auf einen Zweck; beyde beruhen weder auf bloßer ſinnlicher Wahrnehmung, noch werden ſie durch einen Verſtandesbegriff beſtimt; ſondern ſie gründen ſich auf ein Reflexionsurtheil über das Verhältniß der Anſchauung eines Objects mittelſt der Einbildungskraft zum Verſtande als Vermögen der Begriffe, und der Vernunft als Vermögen der Ideen. Auch die Urtheile über das Erhabene werden ſubjectiv für allgemeingültig angenommen, und der Geſchmack am Erhabenen iſt alſo ebenfalls ein Gemeinſinn in ſeiner Art.

Die Verſchiedenheit der Merkmale des Schönen und Erhabenen beſteht hingegen in Folgendem. Das Urtheil über das Erhabene iſt ſicherer allgemeingültig, als das Urtheil über das Schöne. Die

Men=

Menſchen kommen eher darin mit einander überein, daß ein Gegenſtand erhaben, als darin, daß ein Gegenſtand ſchön ſey. Die Form des Schönen muß immer eine beſtimte Grenze haben; die Form des Erhabnen kann grenzenlos ſeyn, und das Wohlgefallen daran wird durch die Grenzenloſigkeit ſelbſt erhöht. Das Wohlgefallen am Schönen beruht folglich auf der Qualität. Das Wohlgefallen am Erhabnen auf der Quantität.

Das Schöne gefällt in der unmittelbaren Auffaſſung mittelſt der Phantaſie, und das Gemüth iſt dabey in einer contemplativen Ruhe; das Wohlgefallen am Erhabnen erfodert erſt eine Anſtrengung der Phantaſie, und iſt eine Folge dieſer Anſtrengung; das Gemüth iſt alſo dabey in einer geſpannteren Thätigkeit.

Das Wohlgefallen ſelbſt aber in der Beurtheilung des Erhabnen entſteht auf dieſe Weiſe. Die Phantaſie beſtrebt ſich bey der Anſchauung eines Gegenſtandes dieſen in ein Bild zuſammenzufaſſen, und dem Verſtande einen Begriff des Objects zu verſchaffen. Da ſie aber die Syntheſis des Bildes nicht zu bewirken vermag; ſo erregt das Bewußtſeyn der Unerreichbarkeit des Gegenſtandes in der Vorſtellung ein Gefühl der Unluſt. Dieſes geht gleichwohl in ein poſitives Luſtgefühl über, wenn bald darauf die Phantaſie nach geſchehener Anſtrengung ſich wirklich des Bildes vom Objecte bemächtigt, oder den Gegenſtand auf eine Vernunftidee bezieht, in welcher die abſolute Totalität gedacht wird, die der Verſtand nicht erreichen kann. Wie alſo in der Beurtheilung des Schönen das Mannichfaltige der Anſchauung auf einen mög-

lichen Verſtandesbegriff bezogen wird; ſo wird in der Beurtheilung des Erhabnen das Mannichfaltige der Anſchauung auf eine Vernunftidee bezogen, und die Zuſammenſtimmung jenes mit dieſer bewirkt ein Wohlgefallen.

Merkwürdig iſt hierbey, daß in der Beurtheilung des Schönen das Object ſelbſt ſchön genannt werden kann, ſofern die Einheit des Verſtandes, auf welche die Phantaſie hinſpielt, die objective Gültigkeit der Vorſtellung ausmacht. Allein in der Beurtheilung des Erhabnen kann das Object nicht erhaben genannt werden; denn es iſt das Gemüth ſelbſt, das ſich einer Erhebung bewußt wird, und dieſes Bewußtſeyn erfolgt erſt, nachdem das Gemüth das gegebene Mannichfaltige verlaſſen hat, und die Vorſtellung auf eine Vernunftidee bezieht, die objectiv nie gegeben werden mag.

Die Einbildungskraft bezieht das Erhabene entweder auf das Erkentnißvermögen, oder auf den Willen. Im erſtern Falle wird der Gegenſtand als eine Größe vorgeſtellt, und heißt mathematiſch erhaben. Im andern Falle wird er als eine Kraft vorgeſtellt, die wie die Kraft des Willens wirkt, und heißt dynamiſch erhaben. Das Erhabene iſt allemal groß; aber das Große iſt nicht allemal erhaben. Dies beruht auf dem Unterſchiede einer abſoluten Größe, die ſchlechthin vorgeſtellt, und einer Größe, die relativ beſtimt wird. Die leztere iſt ein Vergleichungsbegriff; denn ſie bedarf immer einer anderen Größe als Maaßſtabes, die ein Verſtandesbegriff iſt; daher kann ſie nie ein Luſtgefühl erzeugen, und komt für

das

das Aeſthetiſch-Erhabene überhaupt gar nicht in Erwägung. Die erſtere aber bedarf keines Maaßſtabes, ſondern wird in der unmittelbaren Reflexion als Größe vorgeſtellt; ſie drückt nur ein Verhältniß aus, worin ein Object zur Faſſungskraft der Phantaſie ſteht, und iſt alſo eine Aeußerung der reflectirenden Urtheilskraft. Daher iſt die Vorſtellung der abſoluten Größe auch zu weiter nichts brauchbar, als zu einem äſthetiſchen Gefühle, d. i. zum Fundamente des Erhabnen, denn es wird dadurch gar kein Begriff beſtimt, wie groß das Object ſey. Man kann deßwegen die abſolute Größe auch als eine ſolche erklären, die bloß ſich ſelbſt gleich iſt.

Auch findet noch ein anderer wichtiger Unterſchied zwiſchen der relativen oder logiſchen und der abſoluten Größe ſtatt. Jene iſt unendlich; dieſe iſt endlich; es muß wenigſtens bey ihr, ſoferne ſie eine äſthetiſche Größe ſeyn ſoll, ein Maximum geahnet werden. Wenn nehmlich die Apprehenſion auch bey einer in der That logiſch unendlichen Größe ſo weit fortgeſchritten iſt, daß das Bewußtſeyn der zuerſt aufgefaßten Theile zu erlöſchen anfängt, die Apprehenſion alſo des Ganzen nicht weiter möglich iſt; ſo entſteht ein Zuſtand der Unluſt, der das Gemüth beſtimt, um ſich desſelben zu entledigen, den Gegenſtand auf die Vernunftidee der Totalität der Bedingungen zu beziehen, welche Beziehung als Erhebung des Gemüths ein Luſtgefühl erzeugt. Wenn demnach die abſolute Größe das Maaß erreicht hat, über welches für ein beurtheilendes Subject kein höheres Maaß möglich iſt, ſo führt die Vorſtellung von jener Erhabenheit mit ſich. Dies höchſte Maaß wird nicht durch den Verſtand gedacht, ſondern durch die

Faſſungskraft der Phantaſie beſtimt. Uebrigens iſt die Urtheilskraft auch bey Betrachtung des Erhabnen bloß reflectirend, nicht beſtimmend. Wird der Zweck eines Gegenſtandes in einem beſtimten Begriffe gedacht, und vernichtet die Größe desſelben dieſen Zweck, ſo iſt der Gegenſtand ungeheuer. Wird der Begriff auf eine ſolche Art dargeſtellt, die für jede Darſtellung desſelben faſt zu groß iſt, ſo heißt der Gegenſtand koloſſaliſch.

Die abſolute Größe iſt entweder protenſiv oder extenſiv. Jene beſteht in einer langen Zeitdauer, die mittelſt des innern Sinnes wahrgenommen wird, ſo daß die Phantaſie dieſe Reihe in hoher Geſchwindigkeit durchläuft, und hernach in eine Einheit zuſammenfaßt. So ſind das Bild der Ewigkeit, die Vorſtellung der Weltgeſchichte protenſive Größen. Die extenſive äſthetiſche Größe betrifft die Ausdehnung im Raume, und kann urſprünglich nur mittelſt des Geſichtsſinnes eingebildet werden. Eine erhabene extenſive Größe iſt z. B. die Vorſtellung des Weltmeers. Die Phantaſie kann aber auch die Vorſtellung des äußern Sinnes noch erweitern, die ſich auf den wirklichen Eindruck gründet.

Der abſoluten entweder protenſiven oder extenſiven Größe des Mathematiſch-Erhabnen ſteht die intenſive Größe des Dynamiſch-Erhabnen gegen über. Da dieſe ſich auf Kraft bezieht, folglich auch auf Alles, was ſich mit dem menſchlichen Willen und deſſen Wirkungsart paralleliſiren läßt; ſo kann ſie nicht nach Raum und Zeit, ſondern lediglich nach Graden geſchätzt werden. Das dynamiſch Erhabne iſt eine ſolche abſolute Größe einer intenſiven

Kraft,

Kraft, deren Grad die höchſte Anſtrengung der Phantaſie zu ſeiner Auffaſſung verlangt, oder gar nicht völlig aufgefaßt werden kann, außer nur durch Beziehung der Vernunftidee von abſoluter Totalität, wie z. B. die Vorſtellung der Allmacht Gottes.

Von dem Dynamiſch-Erhabnen iſt wiederum wohl zu unterſcheiden die logiſch dynamiſche Größe, die auf einem bloßen Verſtandesbegriffe beruht, aber nicht mit äſthetiſchem Wohlgefallen verbunden iſt. Nach der Verſchiedenheit der Kräfte theilt ſich das Dynamiſch-Erhabne in mehr Zweige. Die Kräfte ſind entweder Naturkräfte, oder Kräfte des Erkentnißvermögens, oder Kräfte des Willens. Bey allen kann ſich ein äſthetiſches Maximum intenſiver Größe für die Beurtheilung des Subjects offenbaren, und daher laſſen ſich drey Gattungen des Dynamiſch Erhabnen annehmen: a) Das Phyſiſch Dynamiſch Erhabne; b) Das Intellectuell Dynamiſch Erhabne; c) Das Praktiſch Dynamiſch Erhabne.

Zu der erſten Gattung gehören alle Naturerſcheinungen, die mit auſſerordentlicher Schnelligkeit und Heftigkeit verbunden ſind, z. B. der Bliz; oder in deren Wirkungen ſich eine furchtbare Macht äußert, z. B. Stürme, Erdbeben, Waſſerfluten; die Werke menſchlicher Arbeitſamkeit und Kunſt, die den höchſten Aufwand von Kraft vorausſezen; die höchſten Aeuſſerungen der Leidenſchaften von Menſchen und Thieren, wenn dieſe als bloße Naturphänomene angeſehen werden. Die zweyte Gattung bezieht ſich auf außerordentliche Geiſtesfähigkeiten, die ſich auf eine ſolche Art an den Tag legen, daß ſie durch Sinn und Phantaſie wahrgenommen werden können, wie in Kunſtwerken, Dichterwerken, philo-

ſophiſchen Werken, u. a., wenn man ſich die Geiſteskraft ihrer Urheber vorſtellt, die ſie hervorbrachte. Die dritte Gattung hat zum Objecte die dynamiſche Größe der praktiſchen Geſinnung. Alles Sittlich-Gute, die Tugend überhaupt, hat immer Anſprüche auf unſere Achtung, und erwirbt ſich auch dieſelbe. Allein nicht jede tugendhafte Handlung, um deren willen wir ihren Urheber hochachten, iſt zugleich eine moraliſch große Handlung. Es komt hier vornehmlich auf eine außerordentliche Stärke der moraliſchen Geſinnungen an, die ſich im Handeln eines Menſchen zeigt, und dieſe hängt wieder von der Größe der Hinderniſſe ab, die für ihn zu überwinden waren, um ſeine Tugend zu behaupten. Es kann aber auch höchſt unmoraliſche Handlungen geben, denen wir doch Größe und Erhabenheit beylegen. Nur iſt dieſes alsdenn keine moraliſch dynamiſche Größe, ſondern eine phyſiſche oder intellectuelle.

Bey den verſchiedenen Arten des Dynamiſch Erhabnen iſt auch ein verſchiedener Grad des äſthetiſchen Wohlgefallens bemerklich, danach es phyſiſch, oder intellectuell, oder moraliſch groß iſt. Am höchſten ſteigt das Wohlgefallen am Erhabnen, wenn es eine moraliſche Größe betrifft. Dieſe können wir nur bey vernünftigen Weſen, und außer ihnen in der Natur gar nicht antreffen; gerade wie Schönheit, wenn ſie ſich mit moraliſcher Vollkommenheit verſchwiſtert, was nur bey Menſchen geſchehen kann, das Ideal des Schönen ausmacht; ſo macht auch moraliſche Größe das Ideal des Erhabnen aus. In einem Menſchen können alle Gattungen des Erhabenen vereinigt ſeyn. Der erhabenſte Gegenſtand für die Vorſtellung überhaupt iſt die Gottheit.

Mit dem Erhabenen iſt nicht zu verwechſeln das Furchtbare. Dieſes kann ſich mit der Vorſtellung jenes verbinden, und unter einer gewiſſen Bedingung dieſelbe erhöhen; es kann ſie aber auch ſchwächen und gänzlich vernichten. Furchtbar iſt dasjenige, was Gewalt über uns hat, und deſſen Macht zugleich unſerm Widerſtande überlegen iſt. Wird ein Object vorgeſtellt, ſo erweckt das Bewußtſeyn ſeiner Macht und Ueberlegenheit in Vergleichung mit unſerer Kraft ein Gefühl der Unluſt; oder die Vorſtellung des Furchtbaren an ſich ſelbſt iſt immer mit einem Misfallen verbunden. Daher derjenige, der ſich vor einem Gegenſtande fürchtet, zu nichts weniger geſtimt iſt, als die Erhabenheit desſelben zu beurtheilen, und ſich dem dieſes begleitenden Luſtgefühle zu überlaſſen. Betrachtet aber das Subject den furchtbaren Gegenſtand ſo, daß es zugleich das Gefühl der Unabhängigkeit von der Gewalt desſelben in ſich hervorruft; ſo geht das Gefühl der Unluſt, welches die Furchtbarkeit des Gegenſtandes an und für ſich erweckte, in ein Wohlgefallen über. Wenn der Menſch der Furchtbarkeit des Gegenſtandes das Bewußtſeyn ſeiner ſittlichen Würde entgegenſezt, und ſich dadurch über jene erhebt, wird er ſelbſt ein erhabener Gegenſtand. Dieſe Art der Beurtheilung des Erhabenen bedarf aber ſchon der Cultur der ſittlichen Anlage, und findet in Gemüthern, denen dieſe fehlt, nicht ſtatt. Man ſagt von Jemanden, der nicht in unſere Beurtheilung des Schönen einſtimt, er habe keinen Geſchmack. Eben ſo kann man von dem, der für das Erhabene nicht empfänglich iſt, urtheilen, er habe kein Gefühl; weil die Cultur des moraliſchen Gefühls zur Beurtheilung des Erhabenen vorausgeſezt wird, und die leztere ohne

jene wenigſtens nicht ſo vollendet wird, wie ſie werden kann.

Das reine Geſchmacksurtheil vom Schönen iſt zwar urſprünglich frey vom Intereſſe; es kann ſich aber mit demſelben ein Intereſſe verbinden, das nicht in ihm liegt; ſondern ihm aus einem anderweitigen Grunde beygeſellt wird. Dahin gehört 1) das empiriſche Intereſſe am Schönen, welches ſich auf den Trieb des Menſchen zur Geſelligkeit ſtützt. Es iſt uns nicht gleichgültig, ob uns Andere Verſtand beylegen, und eben ſo wenig, ob ſie uns Geſchmack zutrauen, oder nicht; dagegen es uns völlig gleichgültig iſt, was ſie von unſerer Empfänglichkeit für das Angenehme denken. Jemanden den Verſtand oder den Geſchmack abſprechen, heißt, ihm einen weſentlichen Theil ſeiner vernünftigen Menſchheit entziehen. In Hinſicht auf die Geſellſchaft alſo hat es ein empiriſches Intereſſe, im Beſitze ſchöner Gegenſtände zu ſeyn, ſoferne man durch die Auswahl derſelben ſeinen Geſchmack zu Tage legt.

Ein anderes dem Geſchmacksurtheile beygelegtes Intereſſe iſt 2) das intellectuelle Intereſſe am Schönen. Dies beruht auf der Theilnahme, die wir deßhalb einem Gegenſtande widmen, weil er eine Naturſchönheit iſt. Die Vorſtellung des ſchönen Gegenſtandes als Naturproducts, die ſich mit dem Bewußtſeyn der formalen Zweckmäßigkeit desſelben verbindet, leitet zu einer Reflexion über das Subſtrat der Natur, als eine Idee, auf welche wir ſowohl den ſchönen Gegenſtand ſelbſt, als die Natur überhaupt beziehen. So entſteht eine moraliſche Gemüths-

müthsſtimmung. Wir ſuchen bey unſern moraliſchen Beſtrebungen den Begriff einer Natur, die mit dem moraliſchen Werthe des Menſchen zuſammenſtimt, reflectiren alſo auf ein Ueberſinnliches, und die Beurtheilung einer Naturſchönheit als ſolcher ſcheint dies Suchen zu realiſiren. Das hieraus hervorgehende Gefühl iſt nicht mehr rein äſthetiſch, ſondern es iſt ein moraliſches Gefühl. Es dauert aber auch nur ſo lange, als wir den Gegenſtand für eine Naturſchönheit anſehen. Wird der Gegenſtand etwa hernach als Werk der Kunſt erkannt, und nicht der Natur, ſo verliert ſich das intellectuale Intereſſe, das wir an ihm nehmen, und unſer mit jener Reflexion verbundenes Wohlgefallen wird wohl gar in ein Misfallen verwandelt. Freylich läßt ſich von der Cultur des Erkentniß- und Geſchmacksvermögens Jemandes nicht mit Sicherheit auf einen moraliſch-veredelten Charakter ſchließen. Bey dem feinſten und vielſeitigſten Geſchmacke in der Hervorbringung und Beurtheilung des Schönen zeigt ſich in der Erfahrung oft eine ſehr verderbte ſittliche Denkart. Gleichwohl ſetzt doch das intellectuale Intereſſe am Schönen, weil es Naturſchönheit iſt, allemal ein ſittlich-gutes Gemüth voraus, zum mindeſten eine vorzügliche Anlage zum Guten, deren Cultur denn ſelbſt durch die Lebhaftigkeit und Unterhaltung jenes Intereſſe's befördert werden kann. Wir trauen deßwegen auch demjenigen, bey dem wir das intellectuelle Intereſſe an der Naturſchönheit wahrnehmen, vorzugsweiſe Moralität zu, weil jenes Intereſſe ſelbſt auf einem moraliſchen Gefühle beruht, anſtatt daß wir die Moralität deſſen bezweifeln, der für das Gefühl der Naturſchönheit nicht empfänglich iſt.

Von der Natur iſt verſchieden die Kunſt. Jene verhält ſich zu dieſer, wie das Wirken überhaupt (Agere) zu dem Thun (Facere). Das Product des Wirkens überhaupt iſt eine Wirkung (effectus); das Product des Thuns aber ein Werk (opus). Die Kunſt muß zweytens unterſchieden werden von der Wiſſenſchaft. Jene drückt ein Können aus, und erfodert eine Geſchicklichkeit des Menſchen; dieſe iſt ein Wiſſen. Jene iſt eine Technik; dieſe iſt Theorie. Dasjenige aber iſt noch nicht Kunſt, was man kann, ſobald man es weiß; ſondern vielmehr dasjenige, was man dadurch noch nicht kann, daß man es weiß. Die Kunſt iſt drittens verſchieden vom Handwerke. Jene wird als ein Beſchäfftigung, die für ſich ſelbſt gefällt, und als ein Spiel betrachtet; ſie heißt eben deßwegen freye Kunſt; weil ſie aber durch ſich ſelbſt gefällt, ſo muß jede Kunſt etwas Zweckmäßiges enthalten. Die Beſchäfftigung mit dem Handwerke gefällt nicht für ſich ſelbſt, ſondern nur durch das, was mittelſt ihrer hervorgebracht wird. Sie iſt alſo auch nicht freye Kunſt, ſondern kann Lohnkunſt genannt werden.

Es giebt nur eine Kunſt des Schönen, aber keine Wiſſenſchaft des Schönen. Zur Wiſſenſchaft des Schönen müßte ein objectiver Begriff deſſen, was ſchön iſt, vorausgeſetzt werden, der aber nicht möglich iſt, weil alles Schönheitsgefühl lediglich auf der ſubjectiven Beurtheilung des ſchönen Gegenſtandes beruht, und das Urtheil, welches die Schönheit des Objects ausſagt, nur ein Geſchmacksurtheil, und kein Erkentnißurtheil iſt. Wenn es aber auch keine Wiſſenſchaft des Schönen giebt,

ſo giebt es doch eine Kritik des Schönen, und dieſer kann die Kunſt nicht entbehren.

Die Kritik des Schönen gehört entweder zur Theorie, oder zur Kunſt ſelbſt. Im erſtern Falle iſt ſie eine Zergliederung des Geſchmacksvermögens, und als ſolche ein Zweig der Transſcendentalphiloſophie. Im andern Falle lehrt ſie durch Beyſpiele ſchöner Darſtellungen, die als Muſter dienen, ohne daß das Schöne an ihnen auf objective Begriffe gebracht werden könte. Der Kunſt des Schönen wird die angenehme Kunſt entgegengeſetzt, wovon die letztere in der unmittelbaren Empfindung vergnügt, die erſtere in der Beurtheilung gefällt. Da alſo kein objectiver Begriff des Schönen möglich iſt, ſo kann man auch Niemanden lehren, wie er einen beſtimten Gegenſtand ſchön darſtellen könne. Der Urheber eines ſchönen Kunſtwerks kann ſich ſelbſt keine Rechenſchaft davon geben, wie er es zu Stande brachte, und noch weniger eine objective Regel des Verfahrens einem Andern mittheilen, welche dieſer nur zu befolgen brauchte, um ähnliche Kunſtſchönheiten hervorzubringen.

Das Princip der ſchönen Darſtellung liegt demnach allein in der Subjectivität des Künſtlers. Es iſt ein Naturtalent des originalen Künſtlers, das ihm die Regel giebt, und das wir mit dem Worte Genie bezeichnen. Die erſte und weſentliche Eigenſchaft des Genie's iſt alſo Originalität. Ferner müſſen die Producte des Genies wirklich exemplariſch, d. i. Muſter ſeyn, die dienen können, Andere, welchen die Natur ein gleiches Talent verlieh, nicht ſowohl zur Nachahmung jener Producte, als

als vielmehr zur Anwendung und Cultur des Talents überhaupt zu erwecken. Das Genie kann drittens freylich ſein Verfahren, nach welchem es Kunſtſchönheiten darſtellt, nicht in objectiven Regeln zeigen; aber es iſt dennoch der Schönheit ſeiner Darſtellung ſicher, und giebt die Regel als Natur. Endlich die Regel, welche das Genie giebt, iſt nicht Object der Wiſſenſchaft, ſondern gehört nur zur Kunſt, und zwar nicht zur Kunſt ſchlechthin, ſondern nur zur Kunſt des Schönen.

Bey der obigen Erklärung des Genies wird übrigens das Wort in äſthetiſcher Bedeutung genommen, nicht in der logiſchen, in Beziehung auf das Erkentnißvermögen. Die Schätzung des Genies nach der einen oder nach der anderen iſt ſehr verſchieden. In Wiſſenſchaften kann ſich Jeder die Regel beſtimmen, nach welcher er in ſeinen Fortſchritten von den erſten Grundſätzen zu den entfernteſten Bedingungen verfuhr, und ſo erhaben auch das Gebäude einer Wiſſenſchaft, nachdem es vollendet iſt, ſcheinen mag; ſo kann doch Jeder die Regel objectiv verſtehn, nach welcher es zu Stande kam, falls ſie ihm deutlich gemacht wird, und er kann auch dem Erfinder im Gebrauche derſelben nachfolgen. In Hinſicht auf Wiſſenſchaft können alſo die Talente nur den Graden nach verſchieden ſeyn. Allein mit dem äſthetiſchen Kunſtgenie iſt es anders bewandt. Von dieſem und ſeinen Aeuſſerungen kann der Beſitzer desſelben ſich keine Rechenſchaft geben; er kennt ſelbſt die Regel ſeines Verfahrens in der ſchönen Darſtellung nicht, weil ſich einmal das Schöne nicht auf Begriffe bringen läßt.

Mit

Mit dem **Genie** iſt auch der **Geſchmack** durchaus nicht zu verwechſeln. Jener iſt ein **productives**; dieſer ein bloß **beurtheilendes** Vermögen; der Künſtler bringt zunächſt ſeine Werke durch Genie hervor; der Kunſtrichter beurtheilt ſie zunächſt durch Geſchmack. Zur Auffaſſung einer Naturſchönheit gehört bloß Beurtheilung, alſo Geſchmack; denn die Naturſchönheit wird gegeben; die Kunſtſchönheit, die nicht gegeben wird, muß hervorgebracht werden, und dazu gehört **Genie**. Man kann inzwiſchen nicht behaupten, daß eine jede Kunſtſchönheit ohne Ausnahme ein Product des Genies ſey; vielmehr kann ſie oft nach der Art, wie ſie entſtanden iſt, bloß berechtigen, auf einen gebildeten Geſchmack des Künſtlers zu ſchließen. Hat Jemand wirklich vorhandene ſchöne Kunſtwerke und Naturſchönheiten ſtudirt; ſo kann er ſich davon eine ſchöne Form abſtrahiren, die ſeinen eigenen Geſchmack befriedigt. Dieſe wäre nicht ein freyes und gleichſam unmittelbares Erzeugniß des Genies. Es kann daher Jemand Geſchmack beſitzen, ohne darum Genie zu haben.

Sonach bleibt die Frage übrig: Was denn eigentlich an ſchönen Kunſtwerken Product des Genies ſey? Es iſt der **Geiſt**, der ſich in denſelben offenbart. **Geiſt** in äſthetiſcher Bedeutung iſt das belebende Princip im Gemüthe. Der Stoff, oder das Mittel, wodurch dieſes Princip die Seele belebt, iſt Alles, was die Gemüthskräfte in ein zweckmäßiges Spiel verſetzt, das ſich von ſelbſt erhält, und ſogar die Kräfte dazu ſtärkt. Jenes Princip aber iſt nichts anders, als das Vermögen der Darſtellung äſthetiſcher Ideen. Eine äſthetiſche Idee iſt eine

Vorſtellung der Einbildungskraft, die viel zu denken giebt, ohne daß ihr doch ein beſtimter Begriff angemeſſen wäre, die alſo keine Sprache völlig erreicht und verſtändlich machen kann. Man kann dergleichen Vorſtellungen der Einbildungskraft Ideen nennen, theils weil ſie zu Etwas über die Erfahrung Hinausliegendem ſtreben, und eine Vernunftidee darzuſtellen ſuchen; theils weil ihnen als inneren Anſchauungen kein Begriff völlig angemeſſen ſeyn kann, z. B. die dichteriſchen Verſinnlichungen der Ewigkeit, der Schöpfung u. a. Solche äſthetiſche Ideen können Attribute genannt werden. Sie ſtellen nicht, wie die logiſchen Attribute, das Object ſelbſt vor; ſondern ſie ſind Nebenvorſtellungen der Einbildungskraft, die mehr denken laſſen, als man in einem durch Worte beſtimten Begriffe ausdrücken kann.

Das Vermögen äſthetiſcher Ideen kann ſich am meiſten und fruchtbarſten äußern in der Dichtkunſt. Dieſe letztere kann auch, was die übrigen Künſte des Schönen nicht vermögen, Vernunftideen als Attribute zur Darſtellung ſinnlicher Objecte brauchen; wiewohl doch die Vernunftidee immer nur inſofern angewandt werden mag, als ſie im Verhältniſſe zur Natur gedacht wird; ſo daß denn doch eigentlich die Vorſtellung des Sinnlichen das Attribut ausmacht. Das Genie iſt daher das Vermögen, einen gegebenen Begriff durch äſthetiſche Ideen zweckmäßig darzuſtellen; ſo daß die durch die Darſtellung erzeugte ſubjective Gemüthsſtimmung als Begleitung eines Begriffs Andern mitgetheilt werden kann.

Diejenigen Vermögen, welche zur Hervorbringung ſchöner Kunſtwerke nothwendig erfodert werden,

ſind alſo Verſtand, Einbildungskraft, Geſchmack, und Geiſt. Jedes ſchöne Kunſtwerk ſetzt in dem Künſtler einen beſtimten Begriff von dem voraus, was durch dasſelbe dargeſtellt werden ſoll, und dieſer Begriff beruht auf dem Verſtande. Nun ſoll aber der Begriff in der Anſchauung dargeſtellt werden, und das kann nicht ohne die Einbildungskraft geſchehen. Inzwiſchen iſt hierdurch vorerſt nur ein Kunſtwerk bewirkt. Soll dasſelbe auch ein ſchönes Kunſtwerk werden, ſo muß das Mannichfaltige desſelben auf eine ſolche Art zu einem möglichen Begriffe zuſammenſtimmen, daß es in dieſer Zuſammenſtimmung aufgefaßt und beurtheilt werden mag, ohne daß die Beurtheilung durch den vorausgeſetzten beſtimten Begriff des Kunſtwerks als Kunſtwerks gehindert würde. Dies wird nur möglich durch eine harmoniſche Thätigkeit des Verſtandes und der Einbildungskraft, zu welcher die Anlage Geſchmack heißt. Der Geſchmack iſt die Diſciplin für das Genie, als das Vermögen der Darſtellung äſthetiſcher Ideen. Das Genie des Künſtlers giebt ſeinen Kunſtwerken Geiſt; der Geſchmack bewahrt das Genie vor Ausſchweifungen in's Abentheuerliche und Widerſinnige. Die Naturſchönheit iſt von der Kunſtſchönheit darin verſchieden, daß die erſtere äſthetiſche Ideen darſtellt, ohne daß ein beſtimter Begriff von dem, was der Gegenſtand ſeyn ſoll, zum Grunde läge. Indem das Gemüth über die Schönheit der Natur reflectirt, ſucht es einen Begriff vom Subſtrate der Natur überhaupt. Hingegen bey der Kunſtſchönheit geht ein beſtimter Zweckbegriff von dem Gegenſtande vorher, und mit der Darſtellung dieſes Begriffs ſtellt ſie zugleich äſthetiſche Ideen dar, die viel zu denken veranlaſ-

anlaſſen, ohne daß doch ein den Gedanken angemeſſener Begriff gefunden werden könte.

Das beſte Princip, welches zur Eintheilung der Künſte des Schönen gebraucht werden könte, ſcheint daher die Analogie der Kunſt mit der Art des Ausdruckes zu ſeyn, deſſen ſich die Menſchen im Sprechen bedienen, um einander nicht bloß ihre Gedanken, ſondern auch ihre Empfindungen mitzutheilen. Dieſer Ausdruck beſteht in dem Worte (der Articulation), der Gebehrdung (Geſticulation), und dem Tone (der Modulation). Der Sprechende kann ſeine Empfindungen und Gedanken nur dadurch vollſtändig mittheilen, daß er dieſe drey Arten des Ausdrucks verbindet.

Es giebt demnach drey Arten der Künſte des Schönen, die redenden, die bildenden, und die Kunſt des Spiels der Empfindungen. Zu der erſten Art gehören die Beredſamkeit und die Dichtkunſt. Die erſte iſt die Kunſt, ein Geſchäfft des Verſtandes als ein freyes Spiel der Einbildungskraft zu behandeln. Die Dichtkunſt behandelt umgekehrt ein freyes Spiel des Verſtandes als ein Geſchäfft der Einbildungskraft. Die bildenden Künſte können eingetheilt werden in die Künſte der Sinnenwahrheit und die Künſte des Sinnenſcheins. Die erſten machen die Plaſtik; die anderen die Mahlerey aus. Von der Plaſtik ſind Zweige die Bildhauerkunſt und die Baukunſt. Die Mahlerey kann wiederum eingetheilt werden in die Kunſt der ſchönen Schilderung der Natur, und die Kunſt der ſchönen Zuſammenſtellung ihrer Producte. Drittens die Künſte des ſchönen

Spiels der Empfindungen ſind die Farbe-kunſt und die Muſik.

Auch die Kritik des Geſchmacks hat ihre Antinomie, und folglich hat die äſthetiſche Urtheilskraft auch ihre Dialektik. Sie findet ſtatt, ſofern die Begriffe über den Grund der Möglichkeit der Geſchmacksurtheile überhaupt einander natürlich und unvermeidlich widerſtreiten. Man darf hier nur die Gemeinplätze, die gewöhnlich bey den äſthetiſchen Urtheilen gebraucht werden, oder auf welche ſich dieſe wohl ſelbſt ſtützen, mit einander vergleichen. Dann ergiebt ſich folgende Antinomie:

Theſis: Das Geſchmacksurtheil gründet ſich nicht auf Begriffe; denn ſonſt ließe ſich darüber diſputiren (durch Beweiſe entſcheiden).

Antitheſis: Das Geſchmacksurtheil gründet ſich auf Begriffe; denn ſonſt ließe ſich ungeachtet der Verſchiedenheit deſſelben darüber auch nicht einmal ſtreiten, (auf die nothwendige Einſtimmung Anderer mit dieſem Urtheile Anſpruch machen).

Dieſe Antinomie entſteht daher, daß man das Object, worauf man beyde entgegenſtehende Sätze bezieht, nicht in beyden in einerley Sinne nimt. Dieſer zwiefache Geſichtspunct iſt aber in der Beurtheilung der transſcendentalen Urtheilskraft nothwendig, und es muß daraus unvermeidlich der transſcendentale Schein in der Verwechslung des einen mit dem andern hervorgehn. Ein Geſchmacksurtheil könte nie auf nothwendige Gültigkeit für Jedermann auch nur Anſpruch machen, wenn es ſich nicht auf irgend einen Begriff bezöge. Es braucht aber darum

nicht aus einem Begriffe erweislich zu ſeyn, weil der Begriff entweder durch Prädicate der ſinnlichen Anſchauung beſtimbar, oder auch in ſich unbeſtimt und zugleich unbeſtimbar ſeyn kann. Von der erſten Art iſt der Verſtandesbegriff; von der anderen der transſcendentale Vernunftbegriff des Ueberſinnlichen, der aller jener Anſchauung zum Grunde liegt, und theoretiſch nicht weiter beſtimt werden mag.

Das Geſchmacksurtheil, das ſich auf Gegenſtände der Sinne bezieht, iſt kein Erkentnißurtheil, wodurch ein Begriff für den Verſtand beſtimt würde. Es iſt eine auf das Gefühl der Luſt bezogene einzelne Vorſtellung, als ſolche ein Privaturtheil, und alſo auch inſofern nur für das Individuum gültig. Ein Jeder hat ſeinen eigenen Geſchmack. Aber es liegt in dem Geſchmacksurtheile auch eine Beziehung auf ein überſinnliches Subſtrat, deſſen Begriff nicht durch Anſchauung beſtimbar iſt, in Anſehung deſſen ſich alſo kein Beweis führen läßt. Ohne eine ſolche Beziehung des Geſchmacksurtheils auf einen Begriff des Ueberſinnlichen wäre ein Anſpruch jenes auf Allgemeingültigkeit nicht möglich, was gleichwohl der Antitheſis widerſpricht. Wäre aber der Begriff, worauf ſich das Geſchmacksurtheil gründet, ein (etwa nur verworrener) Verſtandesbegriff, ſo wäre ein Beweis für das Geſchmacksurtheil wenigſtens möglich, was gleichwohl die Theſis nicht zuläßt.

Der Widerſtreit hingegen wird gehoben, wenn man annimt, einmal, das Geſchmacksurtheil gründet ſich auf einen Vernunftbegriff des Ueberſinnlichen, aus dem aber in Anſehung des Objects nichts erkannt

und erwieſen werden kann, weil er an ſich ganz unbeſtimbar iſt; zweytens, das Geſchmacksurtheil wird aber durch denſelben allgemeingültig, wiewohl nur für Jeden als mit der Anſchauung verbundenes Privaturtheil, weil der Beſtimmungsgrund desſelben als vielleicht im Vernunftbegriffe des überſinnlichen Subſtrats enthalten angeſehen wird.

Die Antinomie entſpringt demnach daraus, daß der Begriff, auf welchen die Allgemeingültigkeit des Geſchmacksurtheils gegründet werden ſoll, in der Theſis und Antitheſis für gleichbedeutend genommen wird, und dennoch entgegengeſetzte Prädicate von ihm ausgeſagt werden. Die Theſis ſollte eigentlich heißen: Das Geſchmacksurtheil gründet ſich nicht auf beſtimten Begriffen. Die Antitheſis: Das Geſchmacksurtheil gründet ſich dennoch auf einem, wiewohl unbeſtimten, Begriffe von einem überſinnlichen Subſtrate der Erſcheinungen. Werden beyde Sätze ſo ausgedrückt, ſo ſind ſie mit einander verträglich, und die Antinomie in Beziehung auf die Möglichkeit der Geſchmacksurtheile iſt gelöſt.

Das Princip der reinen Geſchmacksurtheile wird alſo entweder durch empiriſche Beſtimmungsgründe, oder durch einen Grund a priori beſtimt. Das erſte wäre der Empirism; das zweyte der Rationalism der Kritik des Geſchmacks. Beruhte nun das Urtheil auf beſtimten Begriffen; ſo wäre das Object des Wohlgefallens nach dem erſten mit dem Angenehmen, nach dem zweyten mit dem Guten einerley; und damit würde alle Schönheit weggeleugnet. Inzwiſchen giebt es doch Gründe des Wohlgefallens a priori, die mit dem Principe des

Rationalism beſtehen, ob ſie gleich nicht in beſtimmte Begriffe gefaßt werden können.

Der Rationalism des Geſchmacksprincips iſt aber entweder der Realism oder der Idealism der Zweckmäßigkeit der Natur. Da das Geſchmacksurtheil kein Erkentnißurtheil iſt, und die Schönheit keine Beſchaffenheit des Objects für ſich ausmacht; ſo kann der Realism nur darin geſetzt werden, daß man die ſubjective Zweckmäßigkeit als wirklichen abſichtlichen Zweck der Natur oder der Kunſt annimt. Nach dem Idealism aber würde eine, ohne Zweck, von ſelbſt und zufällig ſich hervorthuende zweckmäßige Uebereinſtimmung der Natur zu dem Befürfniſſe der Urtheilskraft angenommen. Die erſtere Vorausſetzung geht die Beurtheilung des Schönen ſelbſt nicht an, und dieſes fiele dabey noch immer mit dem Angenehmen zuſammen. Auch iſt ſie, ſobald ſie als beſtimmend gedacht wird, für uns ganz unverſtändlich. Die ſchönen Naturformen, welche die organiſirte Natur darbietet, ſcheinen zwar dem Realism der Naturzweckmäßigkeit ſehr das Wort zu reden, und ſtimmen unſer Urtheil dahin, daß ein auf die Ergänzung unſerer äſthetiſchen Urtheilskraft gerichteter Zweck dabey zum Grunde liege. Allein die beſtimmende Urtheilskraft dürfte doch nie davon abweichen, daß in der Natur ſelbſt die vollſtändigen Gründe jener Zweckmäßigkeit enthalten ſeyen. Wollte man gleichwohl hierauf den Anſpruch des Geſchmacksurtheils auf Allgemeingültigkeit ſtützen; ſo würde daraus fließen, daß wir von der Natur lernten, was ſchön ſey; da doch ein Jeder das Princip der Beurtheilung des Schönen in ſich ſelbſt hat. Dagegen iſt die zweyte Vorausſetzung des

Idealism

Idealiſm der Zweckmäßigkeit die Zergliederung des reinen Geſchmacksurtheils ſelbſt.

In der Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft giebt es keine Methodenlehre, weil es keine Wiſſenſchaft des Schönen giebt, und das Geſchmacksurtheil überhaupt nicht durch conſtitutive Principien beſtimt werden kann. Die Wahrheit in der Darſtellung des Objects iſt zwar die Bedingung der ſchönen Kunſt, aber nicht dieſe ſelbſt. Es giebt für die ſchöne Kunſt nur eine Manier, nicht aber eine Methode. Die Bildung zur ſchönen Kunſt ſcheint nicht in Vorſchriften, ſondern in der Cultur der Gemüthskräfte durch diejenigen Vorkentniſſe zu liegen, welche man humaniora nennt. Da aber der Geſchmack im Grunde ein Beurtheilungsvermögen der Verſinnlichung ſittlicher Ideen iſt; ſo erhellt, daß die wahre Propädeutik zur Gründung des Geſchmacks die Entwickelung ſittlicher Ideen, und die Cultur des moraliſchen Gefühls ſey. Denn der echte Geſchmack kann nur eine beſtimte unveränderliche Form annehmen, wenn die Sinnlichkeit mit dem moraliſchen Gefühle in Einſtimmung gebracht iſt.

Von der Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft geht Kant zur Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft über. Es würde überall keine Erkentniß der Natur für uns möglich ſeyn, wenn die reflectirende Urtheilskraft nicht vorausſetzen dürfte, daß die Natur zu unſerm Verſtande in einem ſolchen Verhältniſſe ſtehe, vermöge deſſen der Verſtand die Naturdinge mit gewiſſen Beſtimmungen denken, und von einander unterſcheiden kann. Daß ſich aber in der Natur eine Zweckmäßigkeit offenba-

ren werde, deren objective Möglichkeit von uns nur unter der Vorausſetzung einer Cauſalität nach Begriffen (einer Intelligenz als Urſache) gedacht werden kann; dazu haben wir in der allgemeinen Idee der Natur, als Inbegriffs der Gegenſtände der Sinne, gar keinen Grund. Sofern Dinge in der Natur einander ſelbſt als Mittel zu Zwecken dienen, nennen wir ſelbſt dieſe Zweckmäßigkeit der Naturproducte zufällig, und geben damit zu verſtehen, daß wir aus dem Begriffe der Natur ein ſolches Princip (eine objective intelligente Urſache) gar nicht rechtfertigen können. Wir ſagen damit aus, daß ſich die Natur, als bloßer Mechanismus betrachtet, auf tauſendfache Art habe anders bilden können, ohne gerade auf die Einheit nach einem ſolchen Principe zu ſtoßen. Gleichwohl wird die teleologiſche Beurtheilung, wenigſtens problematiſch, zur Naturforſchung gezogen, um ſie nach der Analogie mit der Cauſalität nach Zwecken unter Principien der Beobachtung und Naturforſchung zu bringen, nicht um ſie danach zu erklären. Sie gehört alſo zur reflectirenden, nicht zur beſtimmenden Urtheilskraft, und das Princip derſelben kann kein conſtitutives, ſondern nur ein regulatives ſeyn.

Es iſt ſchon oben von der formalen und materialen Zweckmäßigkeit der Natur geredet worden. Jene iſt die Zuſammenſtimmung eines Mannichfaltigen mit einem Zweckbegriffe, ſofern derſelbe ein beſonderes Geſetz der Natur ſelbſt iſt. Die formale Naturzweckmäßigkeit iſt aber entweder eine bloß ſubjective, wie in der äſthetiſchen Beurtheilung der Naturſchönheit, oder auch eine objective. Beyſpiele der letzteren Art der Zweckmäßigkeit geben die geometriſchen Figuren ab. So iſt der Cirkel eine geo-

metri-

metriſche Figur, die zur Auflöſung unendlich vieler Probleme tauglich iſt. Da gleichwohl dieſe Eigenſchaften nicht aus dem Begriffe des Objects folgen; ſondern die Urtheile, wodurch ſie demſelben beygelegt werden, ſynthetiſch ſind; ſo gewinnt der Cirkel, wie jede andere geometriſche Figur, das Anſehn einer materialen Zweckmäßigkeit, als ob jene Eigenſchaften abſichtlich für unſern Gebrauch hineingelegt wären. Demungeachtet aber iſt dieſe Zweckmäßigkeit doch nur formal, wiewohl ſie objectiv iſt. Die Eigenſchaften ſind nicht in der geometriſchen Figur liegende Prädicate; ſondern ſie machen beſondre Naturregeln ſelbſt aus.

Die materiale Zweckmäßigkeit iſt diejenige, wenn ein ſolches Verhältniß der Urſache zur Wirkung in der Natur ſtatt findet, welches wir nur dadurch als geſetzlich einſehen können, daß wir die Idee der Wirkung der Cauſalität ihrer Urſache, als die dieſer ſelbſt zum Grunde liegende Bedingung der Möglichkeit der erſteren unterlegen. Dieſe materiale Zweckmäßigkeit kann eine äußere, oder eine innere ſeyn. Aeußere oder relative Zweckmäßigkeit legen wir den Naturobjecten bey, ſofern wir ſie als Mittel zum zweckmäßigen Gebrauche anderer Urſachen anſehen. Sie macht die Nutzbarkeit oder Zuträglichkeit der Naturdinge für die Menſchen und andre Geſchöpfe aus. Innere Zweckmäßigkeit haben diejenigen Naturweſen, die wir unmittelbar als Kunſtproducte beurtheilen. Bey dieſer iſt nicht die Frage: Wozu die Dinge äußerlich (relativ) vorhanden ſind? Das Naturding ſelbſt wird als ſein eigener Zweck beurtheilt, ohne Rückſicht auf äußere Zwecke, die durch daſſelbe möglich ſind, oder denen es beförderlich iſt. Alle relative Zweckmäßigkeit wird in Beziehung auf das Ding

ſelbſt, dem wir ſie beylegen, als bloß zufällig angenommen. Das Ding iſt nicht um ſeiner ſelbſt willen, ſondern lediglich als Mittel für die Exiſtenz eines andern Dinges da. Die Reihe der Naturdinge, deren eines dem andern als Mittel diente, würde in's Unendliche fortlaufen, wenn es nicht ein letztes Glied gäbe, das nicht Mittel, ſondern ſelbſt als Zweck vorhanden iſt.

Dieſes letzte Glied kann aber in der Natur nimmermehr gefunden werden. Selbſt der Menſch als Naturweſen, und ſo lange wir ihn nur als ſolches betrachten, erſcheint als ein bloßes Mittel. Auch gebraucht der Menſch die Naturdinge oft auf eine ſehr thörichte Weiſe, womit alle Beurtheilung der relativen Zweckmäßigkeit ganz aufgehoben wird. Dazu komt, daß die Kette der Naturdinge, in welcher ſie gegenſeitig von einander als Mittel betrachtet werden, einen bloßen Naturmechanismus, und alſo Naturnothwendigkeit, ausdrückt, wobey alle teleologiſche Anſicht dieſer Dinge, ſoferne ſie unter jenem Naturmechanism ſtehen, ebenfalls gänzlich wegfällt. Auf der anderen Seite kann die innere Zweckmäßigkeit eines Dinges nur beurtheilt werden, wenn man es als Kunſtproduct betrachtet. Das Mannichfaltige des Dinges ſoll zu einem Begriffe zuſammenſtimmen. Wir können aber dieſe Zuſammenſtimmung nur als möglich denken, wenn wir der Cauſalität des Dinges jenen Begriff als Zweck beylegen. Annehmen, daß eine regelmäßige geometriſche Figur im Sande nicht von einer Urſache nach einem Begriffe derſelben hervorgebracht worden, hieße alle Urſache derſelben ableugnen, und ſie für zufällig erklären. Gleichwohl ſcheint es einen Widerſpruch zu

enthal-

enthalten, daß ein Naturproduct als Kunſtproduct beurtheilt werden ſoll.

Ein Naturproduct, das zugleich als Kunſtproduct beurtheilt wird, heißt ein Naturzweck. Beyde Beſtimmungen ſind alsdenn in einem Dinge vereinigt, wenn ſich das Mannichfaltige desſelben wechſelſeitig wie Urſache und Wirkung verhält; wenn alſo jeder Theil des Mannichfaltigen Anlagen hat, den Anlagen in andern Theilen zu entſprechen. Dieſe Beſchaffenheit findet ſich in allen organiſirten Naturweſen, und zeigt ſich bey ihnen in einer dreyfachen Beziehung, auf die Erhaltung, auf das Wachsthum derſelben, und auf die Erzeugung von ihres Gleichen. Hier läßt ſich ein Begriff deſſen, was das Ding ſeyn ſoll, abſondern, und das Ding ſelbſt als durch eine Cauſalität entſtanden denken, die nach einem Begriffe wirkte; oder, das Ding läßt ſich als Zweck denken. Es muß aber doch immer als Naturprodukt gedacht werden, weil es ein Ding iſt, das ſich ſelbſt organiſirt, oder deſſen Materie die Anlagen zur Selbſtorganiſation in ſich hat. Bey einem Naturzwecke muß alſo der Begriff von dem Dinge, als die Urſache desſelben vorgeſtellt werden, und die Cauſalität, ſich ſelbſt zu produciren, muß in dem Dinge ſelbſt liegen.

Darin, daß beyde Merkmale ſich in dem Naturzwecke vereinigen, liegt der Unterſchied desſelben von einem bloßen Naturproducte und einem bloßen Kunſtproducte. Wird das Ding als Naturzweck beurtheilt, ſo muß jeder Theil als Organ nicht bloß als um des andern willen daſeyend, ſondern auch als die andern Theile hervorbringend ge-

dacht werden. Iſt nur ein Theil um des andern willen da, aber nicht den andern hervorbringend, ſo iſt das Ding ein Kunſtproduct. In einer Maſchine erzeugt kein Rad die andern; ſie ſelbſt erzeugt auch nicht ihres Gleichen; und wenn die Zuſammenſetzung ihrer Theile in Unordnung gerathen iſt; ſo kann ſie ſelbſt ſich nicht wieder ausbeſſern und in Ordnung herſtellen. Hingegen wenn in dem Dinge ein Theil auch den andern wieder hervorbringt, ſo iſt es zugleich ein Naturproduct.

Daher iſt es viel zu wenig geſagt, wenn man das Vermögen der Natur, das ſich in ihren organiſirten Producten äußert, ein Analogon der Kunſt nennt. Es iſt ſo wenig ein Analogon der Kunſt, daß es vielmehr die Kunſt unendlich weit hinter ſich zurückläßt, und dieſe als ein Analogon von ihm angeſehen werden kann. Eher kann es ein Analogon des Lebens genannt werden, wiewohl hierdurch eigentlich nur ein bloßer Namen gewonnen, und die Sache ſelbſt nicht erklärt wird, indem das Leben ſelbſt in einer Art der Organiſation beſteht. Eine befriedigende Sacherklärung iſt hier überhaupt ganz unmöglich.

Das Princip, wonach organiſirte Weſen zu beurtheilen ſind, iſt dieſes: Ein organiſirtes Product der Natur iſt ein ſolches, in welchem alles Zweck und wechſelſeitig auch Mittel iſt. Dies Princip wird zwar durch Erfahrung (methodiſche Beobachtung) veranlaßt; aber ſofern es eine allgemeine nothwendige Zweckmäßigkeit ausſagt, kann es nicht aus Erfahrung abgeleitet werden. Die Erfahrung zeigt nur, daß es

ſolche

ſolche organiſirte Naturproducte gebe. Demungeachtet iſt kein anderes inneres Merkmal übrig, um jene beſondere Art organiſirter Naturdinge von andern, die nicht organiſirt ſind, zu unterſcheiden. Jenes Princip iſt daher nicht objectiv, ſondern nur eine ſubjective Maxime der inneren Zweckmäßigkeit organiſirter Weſen.

Sieht man bloß auf die äußere Zweckmäßigkeit der Naturdinge, ſo iſt kein Syſtem der Zwecke möglich. Nach dieſer beurtheilt man die Exiſtenz eines Dinges als Zweck der Natur, und das Ding als vorhanden um andrer Zwecke willen. Da aber der letzte Naturzweck nicht gefunden werden kann, folglich die Reihe von Miteln und Zwecken unendlich iſt; ſo kann auch die teleologiſche Beurtheilung in dieſer Beziehung nie vollendet werden, und ſie findet eigentlich gar nicht ſtatt, indem von Dingen, deren keines für ſich als Zweck angeſehen werden mag, nur das äußere Verhältniß hypothetiſch für zweckmäßig beurtheilt werden kann.

Wenn wir aber durch die Beobachtung der organiſirten Natur auf die teleologiſche Beurtheilung der inneren Naturzweckmäßigkeit geleitet ſind; ſo führt uns dieſer Begriff nothwendig auf die Idee der geſamten Natur als eines Syſtems nach der Regel der Zwecke, daß in ihr nichts umſonſt ſey, und man durch das Beyſpiel, welches die Natur an ihren organiſchen Producten giebt, berechtigt ſey, von ihr und ihren Geſetzen nichts, als was im Ganzen zweckmäßig iſt, zu erwarten. Dieſer Idee muß nun ſelbſt aller Mechanism der Natur untergeordnet werden. Uebrigens aber

gilt

gilt das Princip nur für die reflectirende Urtheilskraft, als Leitfaden, die Naturdinge in Beziehung auf einen ſchon gegebenen Beſtimmungsgrund nach einer neuen geſetzlichen Ordnung zu betrachten, und die Naturkunde nach dem Principe der Endurſachen, unbeſchadet dem des Mechanismus ihrer Cauſalität zu erweitern.

So wie die äſthetiſche Urtheilskraft, hat auch die teleologiſche ihre Dialektik. Im Gebrauche der beſtimmenden Urtheilskraft iſt keine Antinomie möglich; denn dieſe ſubſumirt nur unter gegebene Geſetze oder Begriffe als Principien. Es kann ein logiſches Verſehen in der Subſumtion ſtatt finden; aber dies iſt leicht zu heben, und bewirkt keine Uneinigkeit der Urtheilskraft in ihrem Gebrauche mit ſich ſelbſt. Die reflectirende Urtheilskraft aber vermißt ein Geſetz, unter welches als Princip ſie ſubſumiren könte; ſie muß ſich ſelbſt zum Principe dienen; und dieſes Princip, da es keinen hinreichenden Erkentnißgrund des Objects unterlegen kann, kann nur ſubjectiv ſeyn, und zum zweckmäßigen Gebrauche der Reflexion dienen. Die Urtheilskraft hat alſo für ſolche Fälle ihre nothwendigen Maximen, nach denen ſie reflectirt, um vermittelſt derſelben zu Begriffen der Naturgeſetze in der Erfahrung zu gelangen. Zwiſchen dieſen Maximen kann ein Widerſtreit, und alſo eine Antinomie ſtatt finden; und dadurch wird eine Dialektik der Urtheilskraft bewirkt, ſofern beyde einander widerſtreitende Maximen in der Natur der Erkentnißvermögen ihren Grund haben.

Das Princip der Beurtheilung der organiſirten Weſen, das bloß Maxime der reflectirenden Urtheils-

kraft iſt, wird mit einem dieſe Objecte beſtimmenden Principe verwechſelt und geräth dadurch in Widerſtreit mit einer conſtitutiven Regel des Verſtandes. Hieraus entſpringt denn folgende Antinomie:

Theſis: Alle Erzeugung materieller Dinge iſt nach bloß mechaniſchen Geſetzen möglich.

Antitheſis: Einige Erzeugung derſelben iſt nach bloß mechaniſchen Geſetzen möglich.

Werden beyde Sätze als objective Principien für die beſtimmende Urtheilskraft genommen, ſo widerſprächen ſie einander, und einer von beyden Sätzen wäre nothwendig falſch. Die Antinomie kann alſo nicht anders gehoben werden, als dadurch, daß das Princip der Beurtheilung der organiſirten Weſen nicht für conſtitutiv, ſondern für ein bloß regulatives Princip der Reflexion genommen wird. Die obige Theſis iſt ein objectives Verſtandesprincip, das unbedingt gilt, und keine Ausnahme zuläßt. Wir urtheilen derſelben gemäß, daß die Urſachen der Organiſation der Materie (der Erzeugung, Erhaltung, und des Wachsthums derſelben) nur in der Materie ſelbſt anzutreffen ſind. Man mag auf dieſem Wege den Gründen der Organiſation noch ſo weit hinauf nachſpüren; man bleibt doch immer innerhalb der Natur, die ſchon organiſirt iſt, ohne die Wurzel der Organiſation jemals zu erreichen. Deßwegen gilt für den Gebrauch der Urtheilskraft auch die obige Antitheſis, aber nicht als conſtitutives, ſondern als regulatives Princip, und als nothwendige Maxime der reflectirenden Urtheilskraft in Beziehung auf organiſirte Weſen.

Wir

Wir können demnach jenes Verſtandesgeſetz befolgen, und die Regeln der Organiſation von der Natur abſtrahiren, ſoweit unſre Nachforſchung hierin immer gelangen mag, z. B. Regeln für den Anbau gewiſſer Pflanzen, für die Vervielfältigung und die Veredlung nützlicher Thierarten, für die phyſiſche Cultur des menſchlichen Körpers ſelbſt. Wir ſetzen bey jenen Regeln den conſtitutiven Begriff von dem Mechanism der Natur voraus. Gleichwohl verfahren wir doch nach dieſen Regeln unter der Leitung der teleologiſchen Maxime der Urtheilskraft. Wir bedienen uns der organiſirten Materie für unſere Abſichten; aber wir denken ſie als ſelbſt organiſirend, und ſtellen uns dies ihr Verfahren unter einem Begriffe von Zweckmäßigkeit vor, der dabey zum Grunde liegt.

Die ganze obige Antinomie der teleoolgiſchen Urtheilskraft würde nicht entſtehen, wenn nicht die Principien dogmatiſch und conſtitutiv gebraucht würden. Die Natur zeigt Producte, die mit dem Begriffe der Zweckmäßigkeit zuſammenſtimmen. Das iſt Thatſache. Es iſt aber problematiſch, ob dieſe Technik der Natur abſichtlich oder unabſichtlich ſey. Wird das Eine oder das Andere entſcheidend behauptet, ſo iſt die Entſcheidung dogmatiſch, und dabey iſt es nicht möglich, jener Antinomie auszuweichen. Die Vorſtellungsart, daß alle Technik der Natur unabſichtlich ſey, kann der Idealism der Zweckmäßigkeit heißen; hingegen diejenige, daß einige Technik der Natur in ihren organiſirten Producten abſichtlich ſey, wäre der Realismus der Zweckmäßigkeit der Natur zu nennen.

Der Idealismus der Naturzweckmäßigkeit iſt entweder der der Caſualität oder der der Fatalität der Naturbeſtimmung in der Zweckmäßigkeit ihrer Producte. Das erſtere Syſtem (der Epikureismus) leugnet den Unterſchied der Technik der Natur von der bloßen Mechanik ganz ab, und nimt ſelbſt für die Mechanik der Natur den blinden Zufall zum Erklärungsgrunde an, erklärt alſo nichts, nicht einmal den Schein in unſerm teleologiſchen Urtheile. Es iſt folglich widerverſtändlich. Das andere Syſtem (der Spinozismus) bezieht die Zweckmäßigkeit der Natur auf einen hyperphyſiſchen Grund, das Urweſen, das allein die Subſtanz ausmacht, und dem die Zweckmäßigkeit nur als eine Modification zukomt. Die Zufälligkeit der Naturformen wird hier in Nothwendigkeit verwandelt, und dabey bleibt ihre Zweckmäßigkeit alſo auch gänzlich unerklärt; nicht zu gedenken, daß der Spinoziſtiſche Begriff der Subſtanz auf einem transſcendentalen Gebrauche der Kategorie beruht.

Auch der Realism der Zweckmäßigkeit der Natur iſt entweder phyſiſch oder hyperphyſiſch. Der erſte iſt der Hylozoism und legt der Materie Leben, ein nach Abſichten handelndes Vermögen bey, aus welchem die Naturzwecke zu erklären ſeyen. Der zweyte iſt der Theism, und leitet die letztere von dem Urgrunde des Weltalls, als einem urſprünglich lebenden verſtändigen Weſen ab. Aber die Möglichkeit einer lebenden Materie läßt ſich nicht denken, indem gerade die Lebloſigkeit (inertia) den weſentlichen Charakter der Materie ausmacht. Nimt man aber zur Erklärung der Organiſation der Materie ein mit der Materie in Verbindung ſtehendes lebendes

bendes Princip an; ſo begeht man einen Cirkel im Erklären, weil das Leben ſelbſt eine Art der Organiſation iſt. Der Theism gewährt zwar den Vortheil, daß er die Zweckmäßigkeit der Natur dem Idealism entreißt, und eine abſichtliche Cauſalität für die Erzeugung derſelben einführt. Aber er ſucht den Grund derſelben außerhalb der Natur, ohne daß vorher die Unmöglichkeit der Zweckeinheit und der Materie durch den bloßen Mechanismus derſelben bewieſen wäre.

Ein gemeinſchaftlicher Fehler der erwähnten vier Syſteme über die Beſchaffenheit und Gründe der Naturzweckmäßigkeit iſt, daß ſie dogmatiſch als Prädicate der Objecte beſtimmen, was nur urſprünglicher Verſtandesgebrauch in den Kategorieen iſt. Nach dem kritiſchen Idealism bleibt man zwar beym Aufſuchen der Erklärungsgründe der Organiſation immer innerhalb der Natur, und verläßt dieſe nie. Aber da man die etwa entdeckten Erklärungsgründe immer als ſelbſt ſchon organiſirt, folglich als unter dem Zweckbegriffe ſtehend, antrifft; ſo nimt man ſie nie für abſolute Erklärungsgründe der Organiſation an.

Die Vernunft kann nichts weiter thun, als die geſamte Natur auf ein Subſtrat beziehen, das zu der mit dem Mechanism der Natur fortlaufenden Organiſation im Verhältniſſe ſteht; welches Subſtrat aber kein Princip iſt, aus dem die Möglichkeit eines organiſirten Naturproducts eingeſehen werden könte, als welches ſeinen Erklärungsgrund ſtets in der Natur ſelbſt finden muß. Spürt man dem Mechanismus der Natur in der früheren Organiſation ihrer Producte nach, ſo ſcheint die Organiſation anfangs

roher und einfacher, und nach und nach in Anſehung der Zweckmäßigkeit verwickelter und künſtlicher geworden zu ſeyn. Man mag ſich aber die früheſte Organiſation noch ſo einfach denken; man muß ſie doch ſchon als Organiſation denken, und kann alſo dem Principe der Zweckmäßigkeit niemals ausweichen. Das Princip des Naturmechanismus, wenn man es zur Erklärung der beſonderen Naturformen anwendet, muß zuletzt immer dem teleologiſchen Principe untergeordnet werden; nur daß dieſes ſtets als Princip der reflectirenden Urtheilskraft betrachtet, nicht etwa als conſtitutives Princip mit jenem vereinigt wird. Wollte man das teleologiſche Princip mit dem Naturmechanism vereinigen, ſo könte dieſes auf eine zwiefache Art geſchehen. Entweder wird angenommen, daß die oberſte verſtändige Welturſache ihrer Idee gemäß bey Gelegenheit einer jeden Begattung der verſchiedenen Geſchlechter der in derſelben ſich miſchenden Materie die organiſche Blidung gebe (Occaſionalismus); oder es wird angenommen, daß eben die verſtändige Urſache urſprünglich in die Producte die Anlagen, ſich ſelbſt zu organiſiren, und folglich auch ſich fortzupflanzen, gelegt habe (Präſtabilismus). Durch den Occaſionalism wird alle Selbſtwirkſamkeit der Natur, und mithin auch alle Philoſophie über dieſelbe aufgehoben.

Der Präſtabilism ſcheidet ſich wieder in zwey Unterarten. Die erſte iſt die Evolutionstheorie, oder das Syſtem der individuellen Präformation. Nach dieſem iſt jedes von ſeines Gleichen gezeugte organiſche Weſen ein Educt aus dem erſten; alle ſind urſprünglich präformirt, und die Zeugung dient nur dazu, daß die in den präformir-

ten Keimen liegenden Kräfte ſich entwickeln. Mit dieſem Syſteme wird ebenfalls, wie mit dem Occaſionalism, alle Selbſtwirkſamkeit der Natur aufgehoben, andere Gründe zu geſchweigen, welche die Erfahrung ihm entgegenſetzt. Die andere Unterart des Präſtabilism iſt das Syſtem der Epigeneſis, oder der generiſchen Präformation. Nach dieſem iſt das von ſeines Gleichen gezeugte organiſche Weſen ein Product ans dem erſtern, und es werden der Natur urſprüngliche Anlagen beygelegt, ſich ſelbſt nach der Mannichfaltigkeit der Gattungen zu organiſiren. Dieſes Syſtem harmonirt am meiſten mit dem Verſtandesgebrauche und der Erfahrung, ſo lange das Princip desſelben nur bloß der reflectirenden Urtheilskraft zur Leitung dient, nicht aber conſtitutiv gebraucht wird.

Die Naturbetrachtung führt nicht auf ein Weſen, das nach einem conſtitutiven Principe als Endzweck der Natur betrachtet werden könte. Wir beurtheilen ein organiſirtes Weſen als Naturzweck, ohne darauf zu achten, ob es ſelbſt für Endzweck der Natur, oder für das Mittel zu einem ſolchen zu halten ſey. In Anſehung eines möglichen Endzwecks der Natur komt es alſo nur darauf an, ob ſich der Begriff desſelben für die reflectirende Urtheilskraft bewähren könne.

Weſen, die von uns als Naturzwecke beurtheilt werden ſollen, müſſen organiſirte Weſen ſeyn. In der unorganiſchen Materie als ſolcher findet ſich kein Grund, ſie als Zwecke zu denken, und nur durch ihre Beziehung auf organiſirte Producte könte dieſe von uns als zweckmäßig beurtheilt werden.

Der Menſch iſt aber unter den organiſirten Naturdingen das einzige, das ſelbſt ſich als Zweck zu denken, einen Begriff vom Zwecke überhaupt zu haben, und ſich der Natur als Mittels zu bedienen fähig iſt. Der Menſch kann alſo auch nicht bloß als Naturzweck, ſondern als Endzweck der Natur beurtheilt werden. Ob eine ſolche Beurtheilung des Menſchen möglich ſey, hängt von der Beſchaffenheit der Zwecke ab, die er ſich vorſetzt. Sind dieſe auf Befriedigung der Neigungen gerichtet, ſo iſt dieſelbe nicht in ſeiner Gewalt, ſondern in der Bothmäßigkeit der Natur, und inſofern kann der Menſch nicht als Endzweck der Natur gedacht werden. Auch gehörte dieſer Endzweck zum Mechanism der Natur, und wäre nicht möglich; wozu noch die Vernunft komt, die dem Menſchen ein ganz anderes Ziel vorſchreibt; ferner die Unbeſtimtheit und Wandelbarkeit der Idee von Glückſeligkeit, die ſich die Menſchen machen, und der die Natur nie genug thun kann, auch wenn ſie den Menſchen ausſchließlich begünſtigen wollte.

Der Menſch könte alſo bloß inſofern als Endzweck der Natur vorgeſtellt werden, als er zu allerley Zwecken Tauglichkeit hätte. Dieſe iſt überhaupt Cultur, und zwar entweder Cultur der Geſchicklichkeit, oder Cultur der Zucht. Die erſte iſt die erworbene ſubjective Fähigkeit des Menſchen, die Zwecke zu realiſiren, die er ſich vorſetzt. In Anſehung derſelben kann der Menſch nicht Endzweck der Natur ſeyn; denn er unterwirft ſich dem Naturmechanismus, ſofern er ſich durch künſtliche Bedürfniſſe beſtimmen läßt. Auch läßt ſich die Cultur der Geſchicklichkeit der hiſtoriſchen Erfahrung nach nur bey der Ungleichheit drr Stände in der

Menſchengattung denken, die wiederum eine Menge Hinderniſſe der moraliſchen Cultur nach ſich zieht, obgleich ſie auf der anderen Seite in manchem Betrachte derſelben beförderlich ſeyn kann. Die Cultur der Zucht iſt die ſittliche Freyheit oder die Unabhängigkeit des Menſchen von ſinnlichen Beſtimmungsgründen. Durch dieſe vermag der Menſch allein ſich über die Natur zu erheben, und ſich ſelbſt als Endzweck der Natur zu denken, wofür er, wenn er als Naturglied angeſehen wird, auf keine Weiſe betrachtet werden kann. Dies iſt auch der einzige Weg, der von der Teleologie aus zum Glauben an eine verſtändige Welturſache, zur Ethikotheologie, leitet. Die gemeiniglich ſogenannte Phyſikotheologie iſt nichts weiter, als eine misverſtandene phyſiſche Teleologie. Dagegen denkt ſich der ſittlich gute Menſch ſelbſt als Endzweck, und glaubt, daß die Natur überhaupt mit ſeinem ſittlichen Werthe zuſammenſtimmen werde. So gelangt er mittelſt dieſer Reflexion zum Glauben an Gott.

Mit den bisher charakteriſirten Werken Kant's, der Kritik der reinen ſpeculativen Vernunft, der Kritik der praktiſchen Vernunft, und der Kritik der Urtheilskraft, kann man die Unterſuchung deſſelben über die Vernunftprincipien überhaupt ſowohl für die Erkentniß, als für das freye Handeln und das Geſchmacksvermögen, als vollendet anſehen. Da von der Beſtimmung jener Principien die Aufklärung der Möglichkeit und Gültigkeit aller theoretiſchen ſowohl als praktiſchen Erkentniſſe, und die Entſcheidung der Grenze des Gebrauchs der Vernunft abhängt; alle ſich hierauf beziehende Unterſuchung aber transſcendental heißt; ſo machen deßwegen jene

Kanti-

Kantiſchen Werke die Transſcendentalphiloſophie aus.

Kant nennt zwar ſelbſt ſeine Kritik der reinen Vernunft nur eine Idee der Transſcendentalphiloſophie, und daher haben einige Neuere, die unter dieſem Namen eine noch höhere Wiſſenſchaft mehr in einer dunkelen Phantaſie ahndeten, als in einem deutlichen Begriffe dachten, ſich für berechtigt gehalten, zu behaupten, daß in jenen Kantiſchen Werken nur die Bedingungen und höchſtens der Entwurf zu einer Transſcendentalphiloſophie, aber nicht eigentlich dieſe ſelbſt in ihrer vollſtändigen Wirklichkeit geliefert ſey. Allein das Gegentheil dieſer Behauptung erhellt aus der Beſchaffenheit der Kantiſchen Werke deutlich genug. Wenn Kant ſelbſt dieſe nur eine Idee der Transſcendentalphiloſophie nannte, ſo geſchah dies theils aus Beſcheidenheit, theils, weil er, um nicht zu weitläufig zu werden, manche innere Partieen des Syſtems nicht umſtändlich ausgeführt hatte, da es deſſen nicht bedurfte, und die etwanigen Lücken durch die Entwickelung nach den gegebenen Principien ſehr leicht ergänzt werden konten, und von mehrern ſeiner Nachfolger in ihren Lehrbüchern der Kantiſchen Philoſophie und Commentaren zu derſelben ergänzt ſind. Auch hat Kant hernach gelegenheitlich, da er ſein Urtheil über Fichte's Wiſſenſchaftslehre öffentlich fällte, dieſer Behauptung förmlich widerſprochen, und ſeine kritiſchen Werke für eine vollendete Transſcendentalphiloſophie erklärt, wie ſie es in der That auch in ihrer Art ſind.

Die philoſophiſche Thätigkeit Kant's hat ſich aber nicht allein auf die Darſtellung der Transſcendentalphiloſophie eingeſchränkt; ſondern er hat auch

die einzelnen philoſophiſchen Diſciplinen, zu welchen jene die Principien liefert, dieſen gemäß bearbeitet. Außer den Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft haben wir auch von ihm die metaphyſiſchen Anfangsgründe der Rechtslehre und der Tugendlehre erhalten *), welcher letzteren Inhalt ich aber hier nicht weiter erörtern kann. Neben manchen vortrefflichen Aufklärungen einzelner Materien, wie dies nicht anders von einem der tiefſten Denker und geiſtvollſten Gelehrten unſerer Nation zu erwarten war, kommen auch in ihnen, namentlich der Rechtslehre, manche Paradoxieen vor, deren Wahrheit ſich ſchwerlich vor der prüfenden Vernunft, und in Beziehung auf die Erfahrung erhärten laſſen möchte, ungeachtet ſie von enthuſiaſtiſchen Anhängern und Verehrern des großen Mannes blindlings angenommen, und nicht ſelten leidenſchaftlich vertheidigt ſind. Zu ſolchen Paradoxieen gehören unter andern in der Rechtslehre das eheliche Recht, wie es von Kant beſtimt iſt, und im allgemeinen Statsrechte ſeine Lehre vom gegenſeitigen Verhältniſſe der Regenten und Unterthanen.

Zwey andre höchſt merkwürdige Schriften Kant's betreffen die philoſophiſche Anthropologie, und die Religion innerhalb den Grenzen der Vernunft **). Die erſte iſt eines

*) Metaphyſiſche Anfangsgründe der Rechtslehre; Königsberg 1796. 8. — Metaphyſiſche Anfangsgründe der Tugendlehre; ebendaſ. 1797. 8. Dieſelbe Ausgabe der Rechtslehre und der Tugendlehre zuſammen unter dem Titel: Die Metaphyſik der Sitten in zwey Theilen; ebendaſ. 1797. 8.

**) Anthropologie; Königsberg 1799. — Die Religion innerhalb den Grenzen der bloßen Vernunft; Königsberg 1793. 8.

nes der intereſſanteſten und lehrreichſten Bücher über den empiriſch praktiſchen Charakter der menſchlichen Natur, die phyſiſche, intellectuelle, moraliſche, und politiſche Bildung desſelben, die je geſchrieben ſind. Denn nur auf den empiriſch praktiſchen Charakter des Menſchen hat Kant hier Rückſicht genommen, und der Begriff der philoſophiſchen Anthropologie iſt alſo von ihm in einem eigenen Sinn gefaßt, nicht in dem, worin er gewöhnlich, und oft ſehr unrichtig, verſtanden wird. Es iſt hier ein Schatz der originalſten und feinſten Bemerkungen niedergelegt worden, die Jeder ſtudiren muß, dem es um Kentniß und vernunftmäßige Bildung ſeiner ſelbſt, und um wahre Lebensweisheit zu thun iſt. Ein ſchätzbarer erſt vor kurzem erſchienener Beytrag hierzu iſt die aus Kant's Papieren herausgegebene Schrift über die Pädagogik.

Das Werk über die Religion innerhalb den Grenzen der Vernunft iſt als ein Verſuch einer Philoſophie der poſitiven Religion, und zwar in nächſter Beziehung auf das Chriſtenthum zu betrachten. Es werden hier die Bedingungen entwickelt, unter welchen eine poſitive Religion, und eine menſchliche Geſellſchaft, deren gemeinſchaftlicher Zweck Uebung derſelben iſt, oder eine Kirche, mit den Vernunftgeſetzen der Sittlichkeit vereinigt werden könne.

Zweyter Abſchnitt.

Von den nächſten Folgen der Kantiſchen Philoſophie in Deutſchland.

Die Kritik der reinen Vernunft blieb nach ihrer erſten Erſcheinung eine Zeitlang unbemerkt, und der größere Theil ſelbſt des philoſophiſchen Publicum's, der ſich in ſeinem Eklekticismus gefiel, ahndete die Revolution der Philoſophie nicht, die bald hernach durch dieſelbe und die auf ſie folgenden Kantiſchen Werke bewirkt wurde. Die allgemeinere Aufmerkſamkeit ward zuerſt auf ſie hingelenkt durch eine treffliche Analyſe ihres Inhalts in der Allgemeinen Literaturzeitung, und durch Reinhold's Briefe über die Kantiſche Philoſophie im Deutſchen Merkur. In dieſen letzten wurden theils der bisherige Zuſtand der Philoſophie, ihre Mängel und Bedürfniſſe, mit Deulichkeit und Eleganz, dargeſtellt; theils verſuchte R. zu zeigen, daß jenen Mängeln und Bedürfniſſen durch die Kantiſche Kritik abgeholfen und genug gethan werde.

Der Enthuſiasmus für das neue Syſtem, welchen R. und mit ihm mehr andre vorzügliche Köpfe ausdrückten, gewann ihm zahlreichere Anhänger, und munterte wenigſtens auf, dasſelbe zu ſtudiren. Es kam anfangs nicht ſowohl auf Prüfung des Syſtems an, als vielmehr nur auf das richtige Verſtändniß desſelben. Was das letztere betrifft, ſo boten nicht nur die Gegenſtände ſelbſt viele Schwierigkeiten

dar, zumal zu einer Zeit, da das Populariſiren philoſophiſcher Lehren, welches zur Mode geworden war, die Köpfe vom angeſtrengten Denken, und von wiſſenſchaftlicher Genauigkeit und Subtilität entwöhnt hatte; ſondern auch die ganze Kantiſche Darſtellungsmanier, die neue Terminologie, mußten das richtige Auffaſſen der in den Kantiſchen Werken zum Grunde liegenden originalen philoſophiſchen Anſicht gar ſehr erſchweren.

Wirklich offenbarten ſich auch eine Menge Misverſtändniſſe in den Schriften derer, welche zuerſt als Gegner der Kantiſchen Philoſophie auftraten; ſo daß faſt alle Beſtreitung und Widerlegung dieſer von Seiten Kant's und ſeiner Anhänger darauf hinauslief, daß die Einwürfe der Gegner auf Misverſtändniſſen beruhten. Nach und nach wurde inzwiſchen der Sinn des Syſtems immer klarer. Man gieng von dem Bemühen des bloßen Verſtehens, von dem Streite über Verſtehn und Misverſtehn desſelben, zu einer ruhigeren unbefangeneren Beurtheilung fort; und es offenbarten ſich den philoſophiſchen Forſchern auch bey ihm ſchwache Seiten, die man im erſten frohen Triumpfe über das endlich gefundene Kleinod der Wahrheit, den man zu früh feyerte, gar nicht bemerkt, gar nicht vermuthet hatte. Die Achtung für den philoſophiſchen Geiſt des Urhebers der Kritik der reinen Vernunft hatte jedoch bey ſeinen Schülern einen ſo hohen Grad erreicht, daß ſie ihn kaum eines Irrthums fähig hielten. Sie befürchteten noch immer bloße Misverſtändniſſe, und wagten es nicht, ſich ihre eigene Skepſis recht zu verdeutlichen, oder gar damit laut zu werden. Im Gegentheile, ſie ſuchten jene Schwächen des Kantiſchen Syſtems weg-

zuvernünfteln, oder dieſelben auf irgend eine Art zu bemänteln; oder ſie beruhigten ſich bey dem, was ihnen unleugbar wahr ſchien, und erwarteten die Aufklärung und Begründung deſſen, was noch der Aufklärung und Begründung bedurfte, von der weiteren Entwickelung und Vervollkomnung des Syſtems.

Ein Grund gegen die Kantiſche Philoſophie, auf welchen ſich die meiſten Einwürfe der Widerſacher, Feder's, Eberhard's, Schwab's, und vieler andern, bezogen, war, daß ſie den Idealismus lehre, alle objective Realität aufhebe, und die geſamte menſchliche Erkentniß in ſubjectiven Schein verwandle.

Die Kantiſche Schule erwehrte ſich dieſes Arguments anfangs durch die Unterſcheidung zwiſchen dem gemein ſogenannten Idealismus, und dem von ihr ſogenannten transſcendentalen Idealismus. Das Kantiſche Syſtem ſollte bloß behaupten, daß die Erkentnißprincipien in der menſchlichen Vernunft gegeben ſeyen, daß alſo von dieſen die Möglichkeit und Gültigkeit der Realerkentniß abhänge, und inſofern der Verſtand der Natur ihre Geſetze vorſchreibe, nicht aber umgekehrt die Natur dieſelben dem Verſtande offenbare; allein die Realität ſelbſt, welche nach den Principien der Vernunft erkannt werde, ſey keinesweges ſubjectiv gegeben, ſondern ſey in dem Dinge an ſich außer uns und unabhängig von uns enthalten, wiewohl dieſes Ding an ſich für unſere Erkentniß = x ſey. Die Objectivität der Erfahrung ihrem Realgrunde nach ſollte alſo nicht durch das Kantiſche Syſtem aufgehoben werden; und damit falle der Vorwurf weg, daß es idealiſtiſch im gemeinen Sinne des Worts ſey.

Die

Die Gegner fanden zwar auch die Unterſcheidung des gemeinen und transſcendentalen Idealismus logiſch gegründet; nur nicht ihre Skepſis dadurch beſchwichtigt; das Ding an ſich war, genau beſehen, unvorſtellbar. Sie wurden indeß durch die Kantianer überſchrieeen; das Ding an ſich ſey eben deßhalb Ding an ſich, weil es unvorſtellbar ſey; es ſey nichts deſto weniger $=x$, und nicht $=0$.

Reinhold glaubte der Kantiſchen Philoſophie hierbey zu Hülfe kommen, und ſie von einer Seite, wo ſie mangelhaft ſchien, ergänzen zu können *). Die Kritik der reinen Vernunft hebt gleich mit den Principien der ſinnlichen Anſchauung an, und ſchreitet von dieſen zu den Principien der Begriffe und Urtheile fort. Die Anſchauungen aber und die Begriffe ſtehn unter dem gemeinſchaftlichen Gattungsbegriffe der Vorſtellung. Dieſer war von Kant vorausgeſetzt, aber nicht entwickelt worden, und doch ſchien eine Entwickelung deſſelben im Geiſte der Kritik der reinen Vernunft und in Verbindung mit derſelben nöthig zu ſeyn, um dieſe zu verdeutlichen. Die Unterſuchung verſprach auch, die Objectivität der Dinge außer Zweifel zu ſetzen, und das Verhältniß des Dinges an ſich zu unſerer Erkentniß völlig aufzuklären.

Rein-

*) Reinhold's Briefe über die Kantiſche Philoſophie 1790. II Theile. — Ebendeſſ. Verſuch einer neuen Theorie des Vorſtellungsvermögens; Jena 1789; neu abgedruckt 1795. — Ebendeſſ. Beyträge zur Berichtigung bisheriger Misverſtändniſſe der Philoſophen; Jena 1790. II. B. Ebenderſ. über das Fundament des philoſ. Wiſſens; Jena 1791. — Aeneſidemus, oder über die Fundamente der von dem Hrn Prof. Reinhold gelieferten Elementarphiloſophie; 1792.

Reinhold gab alſo eine neue Theorie des Vorſtellungsvermögens heraus, die er zugleich als eine Elementarphiloſophie aufſtellte. Bey der Vorſtellung laſſen ſich im Bewußtſeyn unterſcheiden ein vorſtellendes Subject, ein vorgeſtelltes Object, und die Vorſtellung (Idee) in uns ſelbſt. Die Idee in uns muß Etwas enthalten, was ſich auf das Object auſſer uns bezieht, und dieſem correſpondirt, einen Gehalt, der nothwendig überhaupt ein Mannichfaltiges ſeyn muß. Die Idee muß aber auch Etwas enthalten, was ſich nothwendig auf das Subject bezieht, und den Stoff mit dem Subjecte in Verbindung ſetzt, eine Form, die nothwendig Einheit ſeyn muß. Die Vorſtellung entſteht alſo dadurch, daß die Form der Einheit des Bewußtſeyns auf einen gegebenen mannichfaltigen Stoff bezogen wird.

Auſſer dieſer Beſtimmung des Begriffes der Vorſtellung überhaupt iſt die Reinholdiſche Theorie des Vorſtellungsvermögens nur als ein Commentar zu der Kantiſchen Elementarlehre in der Kritik der reinen Vernunft zu betrachten. Dieſes Werk Reinhold's, damals ſehr beliebten Lehrers der Philoſophie zu Jena, errregte großes Aufſehen, und ward anfangs enthuſiaſtiſch bewundert. Aber bey genauerer Unterſuchung war nichts dadurch gewonnen; vielmehr war der dem Kantiſchen Syſteme angeſchuldigte Idealismus dadurch noch auffallender geworden. In einer geiſtvollen und ſcharfſinnigen Schrift: Aeneſidemus oder über die Fundamente der Reinholdiſchen Elementarphiloſophie, ward dargethan, daß dieſe angebliche Elementarphi-

loſophie

loſophie ihre Anſprüche nicht bewähren könne, und daß aus dem Begriffe der Vorſtellung die Realität der Objecte nicht erwieſen ſey; da die Vorſtellung freylich ſich auf ein Object zu beziehen ſcheine, aber auch nur ſcheine, und es eben zweifelhaft ſey, ob dieſes einen bloß ſubjectiven oder objectiven Grund habe. Reinhold, ein edler unparteyiſcher Wahrheitsforſcher, hat auch ſpäterhin ſelbſt die Unzulänglichkeit ſeiner neuen Theorie des Vorſtellungsvermögens für den beabſichtigten Zweck anerkannt.

Je allgemeiner und ſtrenger nach und nach die Prüfung des Kantiſchen Syſtems nicht bloß in ſeinem theoretiſchen, ſondern nun auch in ſeinem praktiſchen Theile wurde; deſto lauter und kräftiger wurden auch die Einwürfe der Gegenpartey, und deſto ſchwerer ward den Anhängern deſſelben ihre Widerlegung. Man kann die dem Kantiſchen Syſteme, zum Theile ſelbſt von ſeinen ehemaligen eifrigſten Vertheidigern, vorgeworfenen Mängel auf folgende Hauptpuncte zurückführen:

I. Auch nach der Kantiſchen Unterſuchung im Felde der theoretiſchen Speculation blieb die Skepſis übrig, wie der Zuſammenhang unſerer Erkentniß mit Dingen an ſich zu erklären ſey; da einerſeits der Idealism der philoſophirenden Vernunſt nicht genug thut, andererſeits der Realism, als das entgegengeſetzte Syſtem, durch die kritiſche Philoſophie ganz aufgehoben wird. Kant poſtulirt zwar ein Ding an ſich; aber dies iſt ein ganz leerer und nichtiger Begriff, der durch die von ihm zugleich angenommenen Erkentnißprincipien ſchlechthin vernichtet wird, ſo daß in dieſem Puncte das Kantiſche Syſtem mit ſich ſelbſt im Widerſpruche ſteht.

Nach Kant ſind Raum, Zeit, Größe, Realität, Subſtanz und Accidens, Cauſalität, Gemeinſchaft von Theilen zum Ganzen, Möglichkeit, Unmöglichkeit, Wirklichkeit, Nichtwirklichkeit, Nothwendigkeit, Zufälligkeit, Weſen, Schein, Kraft, Thun, Leiden, Ruhe, ſubjective Principien unſerer Sinnlichkeit und unſers Verſtandes, die keinesweges den Dingen objectiv angehören. Was iſt alſo das Ding an ſich, welches Kant poſtulirt, und auf welchem in ſeinem Syſteme ſo viel beruht, wie die von ihm behauptete objective Realität der Erkentniß, die Erklärung der Freyheit, die Auflöſung der kosmologiſchen Antinomieen der Vernunft, wenn es objectiv nirgends und niemals iſt, wenn es keine Größe, keine Realität hat, weder Subſtanz, noch Accidens, weder Urſach, noch Wirkung, weder Theil, noch Ganzes, weder möglich, noch unmöglich, weder poſitiv, noch negativ, weder nothwendig, noch zufällig; wenn es nicht Weſen, nicht Schein iſt; wenn es nichts thut, nichts leidet, auch nicht in Ruhe iſt? Dieſe Frage kann gar nicht beantwortet, und nur durch einen Machtſpruch abgelehnt werden.

II. In dem Kantiſchen Syſteme der Philoſophie wird abſolute ſyſtematiſche Einheit und Vollendung vermißt. In der theoretiſchen Philoſophie findet eine weſentliche Verſchiedenheit zwiſchen Denken und Wiſſen ſtatt, die ſich auf die letzten Principien beyder erſtreckt. Gleichwohl muß Denken und Wiſſen nothwendig verbunden ſeyn, und in einem und demſelben Subjecte, einer und derſelben Vernunft ſeinen Grund haben.

Kant hat freylich höchſte Grundſätze für das Denken und Wiſſen angegeben; aber er hat ſie nur neben

neben einander geſtellt, ohne den Grund ihrer Verbindung zu zeigen, und die Frage bleibt übrig: wie beyde in einem und demſelben abſoluten Ich zu vereinigen ſind? Daß das oberſte Princip im Ich gegeben ſeyn müſſe, iſt einleuchtend; es muß folglich ein Grundſatz exiſtiren, der noch über den bisher aufgeſtellten Grundſätzen des Denkens und Wiſſens ſteht, und aus welchem ſich dieſe, wie aus einer gemeinſchaftlichen Quelle, herleiten laſſen. Dieſes höchſte Princip des Denkens und Wiſſens mußte, als noch unentſchieden, erſt durch weitere Reflexion herausgebracht werden.

Auf dieſen Mangel des Kantiſchen Syſtems machten insbeſondre der Verfaſſer des Aeneſidemus und Salomon Maimon *) aufmerkſam. Der letztere zeigte auch, daß Kant in der Entwickelung der Erkentnißprincipien ſich nur in einem Cirkel herumdrehe, ohne das Syſtem der Principien des Wiſſens in ſeiner Vollendung darzuſtellen und zu begründen. Er legt die logiſchen Urtheilsformen zum Grunde, und deducirt aus ihnen die Kategorieen; anſtatt daß er umgekehrt die logiſchen Urtheilsformen aus den Kategorieen hätte deduciren müſſen; denn jene werden erſt durch dieſe möglich, da die Kategorieen die Principien aller möglichen Syntheſis, folglich auch aller möglichen Urtheilsformen ſind.

Ferner die logiſchen Urtheilsformen beziehen ſich bloß auf das Denken; die Kategorieen ſollen hingegen conſtitutive Principien der Realerkentniß ſeyn.

*) Salomon Maimon's kritiſche Unterſuchungen über den menſchlichen Geiſt, oder das höhere Erkentniß- und Willensvermögen. Leipzig 1797.

ſeyn. Wie hängen beyde ſo zuſammen, daß ſie ſpecifiſch verſchieden ſind, und doch durch einander begründet werden? Wollte man auch die Urtheilsformen aus den bloßen Kategorieen deduciren; ſo wäre erſtlich nicht einzuſehen, wie bloß logiſche Formen aus den Kategorieen als Realprincipien hervorgehen können; und zweytens nicht, woher nun die Kategorieen ſelbſt deducirt werden ſollten.

Dazu komt, daß die Einheit und Vollendung eines wiſſenſchaftlichen Vernunftſyſtems hauptſächlich erfodert, die praktiſche Philoſophie mit der theoretiſchen in Einem Principe zu vereinigen. Wie iſt bey den verſchiedenen Vermögen, die ſich im Bewußtſeyn offenbaren, die Einheit möglich, und wiederum, wie iſt in dieſer Einheit des abſoluten Ich die Verſchiedenheit der Vermögen möglich? Alle dieſe Puncte, deren Erörterung erſt über die geſamte Transſcendentalphiloſophie das wahre Licht verbreitet, und die nöthigen Schlußſteine dazu geliefert haben würde, waren von Kant nicht erörtert worden.

Dieſer hat beyde Hauptvermögen des menſchlichen Gemüths, die theoretiſche und die praktiſche Vernunft, neben einander geſtellt, und die Principien eines jeden beſonders aufgeſucht. Die Kritik der ſpeculativen, und die Kritik der praktiſchen Vernunft, ſind ganz geſonderte Werke ohne Verbindungsgrund. Er ſchärft zwar oft ein, die Vernunft ſey eine abſolute Einheit; nur hat er nicht gezeigt, wie ſie es ſey und ſeyn könne. Was er von dem ſogenannten Primate der praktiſchen Vernunft geſagt hat, beweiſt nur, daß die praktiſche Vernunft das oberſte Gemüthsvermögen des Menſchen ſey, weil ſie

das

das oberſte Intereſſe deſſelben ausdrückt. Allein warum iſt denn das oberſte Intereſſe der Vernunft ein praktiſches? Worin beſteht die wahre Verſchiedenheit zwiſchen theoretiſcher und praktiſcher Vernunft? Was verknüpft beyde zur Einheit, ſo daß ſich hierauf ein abſolut vollendetes Syſtem philoſophiſcher Principien ſtützen kann?

Durch die Bemerkung, daß das von Kant in ſeinen Werken über die Principien des Erkentnißvermögens vorausgeſetzte Ding an ſich ein leerer und nichtiger Begriff ſey, wurde ein tiefdenkender ſcharfſinniger Anhänger deſſelben J. S. Beck, Profeſſor der Philoſophie zu Halle, gegenwärtig zu Roſtock, veranlaßt, die kritiſche Philoſophie überhaupt auf eine eigene Art darzuſtellen, und dieſe Darſtellung als die einzig wahre zu empfehlen. Nach derſelben wird das Ding an ſich ſchlechthin exterminirt; es iſt bloß das Gemüth, durch welches das Daſeyn und die Eigenſchaften der Dinge beſtimt werden; alle Realität in der Erkentniß beruht auf unſerm ſubjectiven urſprünglichen Vorſtellen, und den Geſetzen deſſelben.

Man misverſteht das Kantiſche Syſtem ſeinem Geiſte nach durchaus, wenn man dem Urheber deſſelben die Meynung von der wirklichen Exiſtenz der Dinge an ſich außerhalb unſers Vorſtellungsvermögens beylegt, gleichſam als ob ſich dieſe vor uns verſteckten. Sonach erſchien das Kantiſche Syſtem hier völlig idealiſtiſch. Es iſt nichts wirklich außer uns vorhanden; ſondern Alles, was uns als außer uns erſcheint, gründet ſich nur auf unſer Vorſtellen und Denken, und beſteht lediglich in dieſem und durch dieſes.

Es iſt nicht zu leugnen, daß dieſe Auslegung, wenn ſchon nicht dem Buchſtaben, doch dem Geiſte des Kantiſchen Syſtems völlig entſpreche, und Fichte urtheilte mit Recht, daß Beck zuerſt den wahren Sinn jenes aufgefaßt habe. Führt man inzwiſchen dasſelbe auf Idealismus zurück, ſo iſt das eben ſo gut, als ob man es vor dem Tribunale der geſunden Vernunft verurtheilt; weil dieſe ſich bey dem Idealismus nicht beruhigen kann *).

Dritter Abſchnitt.

Hiſtoriſche Ueberſicht der Wiſſenſchaftslehre von J. G. Fichte.

Nach den bisherigen Bemühungen, das Kantiſche Syſtem völlig zu begründen, und gegen die Einwürfe der Gegner zu rechtfertigen, ſchien dieſer Zweck am erſten durch einen Verſuch erreicht werden zu können, der darauf gerichtet wäre, den Idealismus mit dem Realismus zu vereinigen, d. i. die wirkliche Exiſtenz von Auſſendingen zu beweiſen, und zugleich darzuthun, wie dieſe ideal, mit beſtimmten

*) Eine kurze ſehr zweckmäßige Ueberſicht von Beck's Darſtellung des Kantiſchen Syſtems findet man in deſſen Lehrbuche; Grundriß der kritiſchen Philoſophie; Halle 1796. Ein ausführlicheres Werk von ihm iſt: Einzig möglicher Standpunct zur Beurtheilung der kritiſchen Philoſophie. Wegen dieſes Titels hat Reinhold der Beckſchen Auslegung des Kriticismus den Namen der Standpunctsphiloſophie gegeben.

ten Merkmalen, und nach beſtimten Geſetzen gedacht und erkant werden mögen; der ferner darauf gerichtet wäre, das Denken und Wiſſen, und die theoretiſche Philoſophie mit der praktiſchen in Einem Principe zu vereinigen. Als ein ſolcher Verſuch iſt die ſogenannte Wiſſenſchaftslehre von Johann Gottlieb Fichte, ehedem Profeſſor der Philoſophie in Jena, zu betrachten. Denn dieſer Schriftſteller dachte anfangs gar nicht daran, das Kantiſche Syſtem zu widerlegen; ſondern er wollte es vielmehr nach ſeiner wahren Bedeutung aufhellen, ergänzen und beſtätigen. Er verſicherte auch deßwegen in einem ſehr entſcheidenden Tone, daß man bisher nicht einmal eine leiſe Ahnung von dem gehabt habe, was Kant eigentlich in ſeinen kritiſchen Werken habe ſagen wollen, und daß die Wiſſenſchaftslehre erſt den Schlüſſel liefern werde, um in das Geheimniß einzudringen.

Zuerſt beſtimte er den Begriff der Philoſophie überhaupt als einer Wiſſenſchaftslehre *). Soll nehmlich die Philoſophie eine ſyſtematiſche Wiſſenſchaft ſeyn; ſo muß ſie einen Grundſatz haben, der durch ſich ſelbſt gewiß iſt, und andern zu ihm gehörigen oder aus ihm herzuleitenden Sätzen Gewißheit mittheilt. Ein jeder Satz aber enthält zweyerley: a) Etwas, wovon ich weiß (Object, Stoff, Gehalt); b) Etwas, was ich von dem Objecte weiß (Form des Wiſſens). Z. B. A = B. Hier ſind A und B das Object, und daß beyde als einander gleich geſetzt werden, iſt die Form

*) Fichte über den Begriff der Wiſſenſchaftslehre oder der ſogenannten Philoſophie; Weimar 1794.

Form des Wiſſens. Der Grundſatz der Wiſſenſchaft muß alſo auch Gehalt und Form ausdrücken.

Die Gewißheit des Grundſatzes liegt darin, wenn ſein Gehalt und ſeine Form nothwendig für einander paſſen. Hier erheben ſich nun mehr Fragen: Wie kann es einen Grundſatz der Wiſſenſchaft geben, der durch ſich ſelbſt gewiß, und eben daher fähig iſt, das Princip der Wiſſenſchaft zu ſeyn? — Worauf gründet ſich der nothwendige Unterſchied zwiſchen Gehalt und Form in dem Grundſatze, und doch auch die nothwendige Syntheſis beyder? — Wie kann eben dieſer Grundſatz andern Sätzen, die doch von ihm verſchieden ſeyn müſſen, Gewißheit mittheilen? —

Es erhellt, daß es, um dieſe nicht abzulehnenden Fragen zu beantworten, eine Wiſſenſchaft der Wiſſenſchaft, eine Wiſſenſchaftslehre, geben müſſe, aus welcher erſt eingeſehen werden kann, wie überall Wiſſenſchaft möglich und gültig iſt. Dieſe Wiſſenſchaftslehre iſt demnach zuvörderſt darauf gerichtet, die Möglichkeit von Grundſätzen dem Gehalte und der Form nach überhaupt darzuthun; dann die höchſten Grundſätze ſelbſt für alle Disciplinen zu beſtimmen; und ſo den ſyſtematiſchen Zuſammenhang alles menſchlichen Wiſſens zu begründen.

Die Wiſſenſchaftslehre iſt ſelbſt wieder eine Wiſſenſchaft; ſie muß ein Princip ihres Gehalts und ihrer Form haben; ſie muß alſo zunächſt ſich ſelbſt rechtfertigen. Hier iſt aber zu bemerken: Das Princip der W. L. kann nicht aus ihr ſelbſt erwieſen werden.

werden. Denn jeder Beweis ſetzt ein höheres Princip voraus, aus welchem bewieſen wird; wo kein ſolches höheres Princip gegeben iſt, da iſt auch kein Beweis möglich; über den Grundſatz der W. L. aber giebt es kein höheres Princip; er ſelbſt ſoll der höchſte Grundſatz ſeyn, und alles Erweisliche begründen; auf ihm ſoll alles Wiſſen und Beweiſen beruhen; alſo kann er nicht aus der W. L. ſelbſt erwieſen werden. Er läßt ſich aber eben ſo wenig aus irgend einer anderen Wiſſenſchaft beweiſen; denn es iſt vorher angenommen, daß alle Diſciplinen von der W. L. abhängen; demnach iſt die Wiſſenſchaftslehre das Höchſte; die übrigen Diſciplinen ſind das Niedere dem Höchſten untergeordnete. Das Höchſte läßt ſich niemals aus dem Niedern erweiſen.

Das Reſultat iſt folglich: Die Wiſſenſchaftslehre iſt überhaupt durch ſich ſelbſt ſchlechthin möglich und gültig; oder ſie iſt W. L., weil ſie W. L. iſt; obgleich ſich logiſch immer eine höhere Bedingung in's Unendliche denken läßt, die aber nie realiſirt werden kann.

Bisher iſt nur von Einem dem Gehalte und der Form nach unbedingten Grundſatze die Rede geweſen. Es laſſen ſich aber noch zwey Grundſätze denken, deren einer der Form nach unbedingt wäre, nicht dem Gehalte nach; der andere dem Gehalte nach unbedingt, nicht der Form nach; hierdurch würden alſo die möglichen höchſten Grundſätze der W. L. erſchöpft ſeyn; wobey aber nicht zu vergeſſen iſt, daß die beyden letztern doch immer unter dem höchſten Grundſatze der W. L. ſtehen, und durch ihn beſtimt werden müſſen, als welcher allein den abſoluten Ge-

halt und die abſolute Form für alle menſchliche Erkentniß ausdrückt.

Was Fichte bey ſeinem vorerſt hypothetiſchen Begriffe der Wiſſenſchaftslehre ſupponirt, iſt, daß im menſchlichen Wiſſen wirklich ein Syſtem ſey; ſo daß die Erkentniß von einem Grundſatze ausläuft, und wie ein Ring in dieſen Grundſatz wieder zurückläuft. Dieſes muß nothwendig poſtulirt werden. Denn giebt es kein Syſtem der Art; ſo iſt alles menſchliche Wiſſen ohne Grund, und die geſamte menſchliche Erkentniß iſt eine zufällige Rhapſodie. Ob aber das Syſtem des menſchlichen Wiſſens ein bloßes Poſtulat ſey, oder wirklich exiſtire; davon können wir uns vorher, ehe die W. L. in der That zu Stande gebracht iſt, nicht überzeugen. Ferner, wenn ſich alle übrige Wiſſenſchaften zur Wiſſenſchaftslehre verhalten, wie das Begründete zu ſeinem Grunde; ſo erhebt ſich die Frage: Woran ſich erkennen laſſe, daß die W. L. alle möglichen Diſciplinen umfaſſe? Die Antwort iſt: Daran, wenn ſich erweiſen läßt, daß der Grundſatz der W. L. erſchöpfend, und daß kein anderer, als der aufgeſtellte, möglich ſey. Ein Grundſatz aber iſt erſchöpfend, wenn er auf alle aufgeſtellte Sätze führt, und alle wiederum auf ihn zurückführen.

Wie unterſcheidet ſich aber die W. L. als ſolche von den beſonderen Diſciplinen, die ihre Principien von ihr entlehnen? — Jene enthält die nothwendige Handelnsweiſe des menſchlichen Geiſtes, und zugleich ein Vermögen der Freyheit des Handelns überhaupt. Soll nun die Freyheit des Handelns überhaupt jener nothwendigen Handelnsweiſe gemäß beſonders beſtimt werden, ſo kann dieſes nicht in

der

der W. L. geſchehen, gerade weil dieſe nichts Anders und nichts weiter enthält, als die nothwendige Handelnsweiſe und die Freyheit des Handelns überhaupt; ſondern es muß in beſonderen Wiſſenſchaften geſchehen, die ſich gerade dadurch auszeichnen, daß ſie der Freyheit des Handelns eine beſtimte Richtung geben. Das Eigenthümliche der beſonderen Disciplinen liegt alſo darin, daß in ihnen eine beſtimte Richtung der Freyheit der Reflexion geſetzt wird, wiewohl doch die Reflexion der nothwendigen Handelnsweiſe des menſchlichen Geiſtes gemäß ſeyn muß. Z. B. die W. L. giebt den Raum und den Punct in demſelben als abſolute Grenze. Zugleich läßt ſie der Einbildungskraft die Freyheit, den Punct im Raume zu ſetzen, wo es ihr beliebt. So lange dieſe Freyheit unbeſtimt bleibt, verweilt man im Gebiete der W. L. Hingegen ſobald dieſe Freyheit eine beſtimte Richtung erhält, ſo verläßt man das Gebiet der W. L., und befindet ſich auf dem Boden einer beſonderen Wiſſenſchaft, die Geometrie heißt. Es fließt hieraus, daß auch die Logik keine eigentlich philoſophiſche Disciplin, kein Theil der Wiſſenſchaftslehre, ſondern eine beſondere Wiſſenſchaft iſt.

Auſſer dem eben angegebenen Unterſchiede zwiſchen der W. L. und den beſonderen Disciplinen findet noch folgender ſtatt. Die W. L. hat allein abſolute Totalität; die übrigen Disciplinen aber, da ſie von der Freyheit ausgehen, und die Reflexion ſich in's Unendliche erſtrecken kann, ſind unendliche Aufgaben. Denn die W. L. ſoll die nothwendige Handelnsweiſe des menſchlichen Geiſtes beſtimmen; es darf und kann ihr alſo nichts von dem fehlen, was nothwendig im Bewußtſeyn gegeben iſt; es gehört

alſo ſelbſt das zur Wiſſenſchaftslehre, daß ſie nothwendig vollendet ſeyn, oder abſolute Totalität haben müſſe. Hingegen ſind die beſtimten Richtungen der Freyheit der Reflexion zufällig; wir können bald dieſe, bald jene wählen in's Unendliche, und die beſonderen Wiſſenſchaften werden deßwegen niemals vollendet. Daher lehrt auch die Erfahrung, daß alle empiriſche Disciplinen als beſondere in einem ſteten Fortſchreiten begriffen ſind. Es geht dies ſogar mit den beſonderen reinen Wiſſenſchaften ſo; die Mathematik hat einen unendlichen Fortgang.

Noch iſt eine Frage zur völligen Beſtimmung des Charakters der W. L. übrig: Wie ſich dieſe zu ihrem eigenen Inhalte oder Gegenſtande verhalte? — Urſprünglich ſind im menſchlichen Geiſte Handlungen. Dieſe machen das Was der W. L., den abſoluten Gehalt derſelben aus. Sie geſchehen auf eine gewiſſe Art, und dieſe iſt das Wie der W. L., alſo die Form. Man kann demnach ſagen: Ehe eine Wiſſenſchaftslehre als Syſtem gedacht wird, ſind im menſchlichen Geiſte Gehalt und Form vorhanden, als unzertrennlich verbunden, und beyde zuſammen ſind der Gegenſtand der W. L. überhaupt. Es iſt hierbey gar nicht nothwendig, daß die Handlungen des Geiſtes nach eben der Ordnung im Bewußtſeyn vorkommen, in welcher ſie die W. L. als Syſtem aufſtellt; vielmehr können dieſe Handlungen ohne alle Ordnung im Bewußtſeyn erſcheinen. Nur wenn ſie in einer ſyſtematiſchen Disciplin vorgeſtellt werden ſollen, müſſen ſie in einer gewiſſen Ordnung vorgeſtellt werden, danach die eine die oberſte zu ſeyn ſcheint, der die übrigen untergeordnet ſind, und ohne welche dieſe nicht möglich ſeyn würden.

Das

Das Object der Wiſſenſchaftslehre wird aber dadurch zu einer ſyſtematiſchen Disciplin gebildet, daß der Menſch ſeine nothwendige Handelnsweiſe ſelbſt als ſolche zum Bewußtſeyn erhebt. Es tritt hierbey eine Schwierigkeit ein, daß das Bewußtſeyn ſelbſt zu den nothwendigen Handlungen des menſchlichen Geiſtes gehört. Wie kann das Bewußtſeyn in das Bewußtſeyn gebracht werden? Wie kann man mittelſt des Bewußtſeyns erfahren, wie das Bewußtſeyn ſich ſelbſt macht?

Fichte ſtellt dieſes ſo vor: Jede nothwendige Handlung des Geiſtes wird durch Reflexion in's Bewußtſeyn gebracht, indem man zugleich dabey von Allem abſtrahirt, was nicht ſie iſt. So verfährt man auch in Beziehung auf das Bewußtſeyn ſelbſt. Man ſondert durch Abſtraction Alles ab, was nicht zum reinen Bewußtſeyn gehört, und ſo gelangt man endlich zu jener abſoluten Einheit, die alle Erkentniſſe zuſammenfaßt, bey allen zum Grunde liegt, und ſie möglich macht, zu dem abſoluten reinen Ich im Gegenſatze zu dem empiriſchen. Ueberhaupt wird die W. L. durch Reflexion und Abſtraction zu Stande gebracht; denn hierauf beruht die Methode. Die Reflexion aber ſowohl als die Abſtraction müſſen nach logiſchen Regeln geſchehen, und dieſe können erſt aus der W. L. eingeſehen werden. Um hier dem Cirkel zu entgehen, iſt nichts Anderes übrig, als die logiſchen Regeln vorläufig ſchlechthin als gültig zu poſtuliren, und zu ſehen, ob und inwiefern ſie hinterdrein ſich aus der Wiſſenſchaftslehre erweiſen laſſen.

Ferner: Die Reflexion iſt ein Vorſtellen; es fließt aber daraus nicht, daß das Object der

Reflexion ebenfalls ein Vorſtellen ſeyn werde. Das Ich wird in der Wiſſenſchaftslehre vorgeſtellt; es folgt nicht, daß es bloß als vorſtellend, als Intelligenz, vorgeſtellt werde; es könte auch wohl andere Beſtimmungen haben. Das Vorſtellen iſt die erſte und abſolut höchſte Handlung des Philoſophen als ſolchen; denn der Philoſoph kann nur mit der Reflexion beginnen, und dieſe iſt immer ein Vorſtellen; aber die abſoluteſte Handlung des menſchlichen Geiſtes könte wohl eine andere ſeyn.

Zur Beſtimmung der Grundſätze der Wiſſenſchaftslehre muß man von etwas unbezweifelbar Gewiſſem in der gemeinen Erkentniß ausgehen. Desgleichen iſt der Satz: *A* iſt *A*. Er drückt einen logiſch nothwendigen Zuſammenhang aus, welcher ſich durch x bezeichnen läßt, und ſchlechthin ohne weitern Grund geſetzt wird. Da x im Ich geſetzt iſt, ſo muß auch A im Ich geſetzt ſeyn, als auf welches ſich x bezieht. Statt A iſt A kann man den Satz nehmen: Ich bin Ich. Dieſer drückt nicht nur die nothwendige Form =x, ſondern auch den nothwendigen Gehalt Ich unbedingt aus. Er iſt alſo der oberſte Grundſatz.

Der Satz: Ich bin Ich, iſt ein Urtheil. Das Urtheilen kündigt ſich im Bewußtſeyn als ein Handeln des Gemüths an. Der urſprüngliche Charakter des Ich iſt alſo Thätigkeit. Das Ich ſetzt ſich ſelbſt; es iſt zugleich das Handelnde und das Product der Handlung. Die urſprüngliche Thätigkeit des Ich beſteht in einer Reflexion auf ſich ſelbſt, die in einem für die theoretiſche W. L. poſtulirten Anſtoße auf die unendliche Thätigkeit überhaupt ihren

Grund hat, wodurch das Ich ſich ſelbſt als Subject ſetzt, und ſich den Anſtoß als Object entgegenſetzt.

Jener erſte Grundſatz iſt ſeiner Form und ſeinem Gehalte nach unbedingt. Der zweyte iſt der Form nach unbedingt; aber nicht dem Gehalte nach. Er iſt folgender: Das Ich iſt nicht Nichtich. Der Form nach drückt er ein Entgegenſetzen aus, das nicht aus dem erſten Grundſatze, welcher der Form nach ein Setzen ausdrückt, hergeleitet werden kann; er iſt alſo der Form nach unbedingt; aber dem Gehalte nach wird er durch den erſten Grundſatz bedingt; denn das Nichtich iſt nur möglich in Beziehung auf ein Ich. Abſtrahirt man bey dem erſten Grundſatze von dem Gehalte, ſo iſt er der logiſche Grundſatz des Setzens (Satz der Einſtimmung), ſo wie der zweyte Grundſatz außer der Beziehung auf den Gehalt der logiſche Grundſatz des Gegenſetzens (Satz des Widerſpruchs) iſt.

Die beyden erſten Grundſätze der Wiſſenſchaftslehre laſſen noch die Aufgabe für einen dritten übrig, der der Form nach bedingt wäre, aber nicht dem Gehalte nach. Es wird hierbey zweifelhaft, wie es einen unbedingten Gehalt des dritten Grundſatzes geben könne, da alle Realität bereits in dem erſten Grundſatze enthalten und durch dieſen beſtimt ſeyn ſoll. Ferner der dritte Grundſatz muß ein Setzen und ein Entgegenſetzen zugleich enthalten; wie kann aber das Ich zugleich in ſich ſetzen und entgegenſetzen, ohne damit die Identität des Bewußtſeyns d. i. des Ich ſelbſt aufzuheben?

Die Löſung der Aufgabe iſt zunächſt nicht anders zu bewirken, als durch einen Machtſpruch der

Vernunft.

Vernunft. Es muß für den dritten Grundſatz noch einen unbedingten Gehalt geben, ſo daß jener nur durch ſeine Form dem erſten Grundſatze untergeordnet iſt. Es bedarf nehmlich eine Handlung des Ich, wodurch der Gegenſatz vom Ich und Nichtich im Ich möglich wird, ohne doch das Ich ſelbſt aufzuheben. Realität und Negation können aber, ohne ſich zu vernichten, nur dann einander in demſelben Subjecte entgegengeſetzt werden, wenn ſie ſich gegenſeitig einſchränken. Folglich der Begriff der Schranke a priori (Limitation) würde es ſeyn, welcher der geſuchten Handlung correſpondirte. Einſchränken heißt, eine Realität durch die Negation nicht ganz, ſondern nur zum Theile aufheben. Der Begriff der Schranke führt alſo auch auf das Merkmal der Theilbarkeit im Ich. Jedes Theilbare iſt ein Quantum; es muß folglich im Ich ein theilbares Quantum gegeben ſeyn; ſo daß im Ich Etwas iſt, das eben ſo gut geſetzt, wie aufgehoben werden kann, ohne daß das Ich ſelbſt aufgehoben würde. Dieſes theilbare Ich iſt von dem abſoluten Ich weſentlich verſchieden. Von dem letztern kann man nichts weiter ſagen, als daß es iſt. Es iſt die bloße und auch die einzige Alles umfaſſende Realität; es hat kein Prädicat, ſondern liegt allen Prädicaten zum Grunde; es iſt ein Was unbedingt, das ſich nicht weiter erklären läßt. Als abſolutes Ich iſt es auch untheilbar geſetzt, und das Nichtich iſt im Gegenſatze mit ihm ſchlechthin Nichts. Das theilbare Ich hingegen iſt ſelbſt als ſolches dem abſoluten Ich entgegengeſetzt, weil es einſchränkbar iſt, und ihm das Nichtich als eine negative Größe entgegengeſetzt werden kann. Von dem theilbaren Ich komt dem Nichtich die Realität zu, welche dem

theilbaren Ich nicht zukomt, und umgekehrt. Erſt nach dieſer Entgegenſetzung kann man von beyden ſagen, daß ſie etwas ſind; denn an und für ſich ſind ſie Nichts, d. i. wo kein Object iſt, iſt kein Subject, und wo kein Subject iſt, iſt kein Object.

Der dritte Grundſatz der Wiſſenſchaftslehre wird demnach in folgender Formel beſtimt: Das Ich ſetzt dem theilbaren Ich ein theilbares Nichtich entgegen. Wird vom Gehalte abſtrahirt, ſo iſt dies der logiſche Grundſatz vom Grunde.

Jene Principien der W. L. ſind es nun nach Fichte, die alle Philoſophie möglich machen, über welche keine Philoſophie hinausgehen kann, zu denen ſie aber nothwendig zurückgehen muß, wenn ein gültiges philoſophiſches Syſtem zu Stande gebracht werden ſoll.

Es iſt hierbey noch zu erinnern. Die Nothwendigkeit, auf eine beſtimte Art entgegenzuſetzen und zu verbinden, beruht auf dem dritten Grundſatze. Hingegen die Nothwendigkeit, überhaupt zu verbinden, beruht auf der Theſis, als dem Erſten, Höchſten, ſchlechthin Unbedingten. Die Form des Syſtems gründet ſich auf die höchſte Syntheſis. Daß überall ein Syſtem ſeyn ſolle und ſeyn könne, gründet ſich auf die höchſte Theſis. Die Theſis giebt alſo dem Syſteme die letzte Einheit, Haltung und Vollendung. Wenn gefragt wird, worin die Nothwendigkeit dieſer Theſis ſelbſt liege, da es doch ein Denkgeſetz der Vernunft mit ſich bringt, daß wir nie bey einer Theſis ſtehn bleiben können, ſondern wiederum nach dem Grunde derſelben fragen müſſen?

ſen? ſo iſt die Antwort, daß nur in logiſcher Rückſicht die Aufgabe für den Grund übrig iſt, die aber ſchlechterdings nicht anders, als wie durch eine Annäherung zum Unendlichen gelöſet werden kann. Denn wollte man auch verſuchen, der Aufgabe genug zu thun, ſo würde der Grund, welchen man etwa entdeckte oder poſtulirte, doch allemal eine neue Theſis ſeyn, und die Aufgabe entſtände von neuem, die man vorher zu löſen hatte. Von der abſoluten Theſis iſt alſo immer nur die Aufgabe zu einem Grunde denkbar, aber nie die Löſung derſelben, als welche ſich in's Unendliche verliert.

Aus dem dritten Grundſatze der W. L. ergeben ſich zunächſt die Begriffe eines Beziehungsgrundes, und eines Unterſcheidungsgrundes. Die Entgegenſetzung des Ich und Nichtich kann nur dadurch geſchehen, daß beyde auf das abſolute Ich bezogen werden; oder daß die Identität des Bewußtſeyns dabey dieſelbe bleibt. Dies läßt ſich ſo ausdrücken: Das Entgegengeſetzte iſt ſeinem Entgegengeſetzten in einem Merkmale x gleich, welches der gemeinſchaftliche Beziehungsgrund iſt. Umgekehrt: Jedes Gleiche iſt ſeinem Gleichen in einem Merkmale x entgegengeſetzt. Wäre gar kein Merkmal da, was beyde Gleiche von einander unterſchiede, ſo wären ſie beyde ſtrenge identiſch, und machten nicht mehr Dinge, ſondern nur Ein und daſſelbe Ding aus.

Das x, was dient, Gleichgeſetzte zu unterſcheiden, iſt ihr Unterſcheidungsgrund. Das Verhältniß eines jeden, des Beziehungsgrundes und Unterſcheidungsgrundes, zur geſamten Erkentniß, hat etwas Eigenthümliches. Nimt man ein Urtheil im Verhältniſſe zu ſeinem Beziehungsgrunde, ſo iſt der

Zweck

Zweck der Reflexion eine Syntheſis. Der Beziehungsgrund iſt alſo der Grund aller Syntheſis der Urtheile, d. i. der Grund alles Denkens überhaupt. Wird denn das Ich als der letzte und höchſte Beziehungsgrund betrachtet, ſo iſt in ihm das Princip für alle mögliche Syntheſis gegeben, und ohne das Ich iſt weiter keine Syntheſis möglich, eben weil über das Ich hinaus kein höherer Beziehungsgrund anzutreffen iſt, in welchem Entgegengeſetzte vereinigt werden können.

Nimt man aber ein Urtheil im Verhältniſſe zu ſeinem Unterſcheidungsgrunde, ſo iſt der Zweck der Reflexion immer eine Antitheſis. Hier ſteigt man nicht hinauf zu einem abſoluten Ich als dem höchſten Principe, ſondern man ſteigt herab zu einem niederern Begriffe, in welchem die vorher gleich Geſetzten einander entgegengeſetzt ſind. Dieſes Reflectiren herabwärts auf einen Unterſcheidungsgrund verliert ſich in's Unendliche, weil ſich das letzte Princip des Theilbaren nie erreichen läßt. Ungeachtet dieſes inzwiſchen in Anſehung des Unterſcheidungsgrundes der Fall iſt, darf man doch nicht den Schluß daraus ziehen, als ob er vom Ich unabhängig ſey, und dieſes nur den Beziehungsgrund enthalte, allein auf den Unterſcheidungsgrund bloß reflectiren könte, ohne daß dieſer a priori in ihm gegeben wäre. Im Gegentheile muß das Princip der W. L. feſtgehalten werden: Es exiſtirt überall nichts weiter, als das Ich, und das Ich iſt da, weil es da iſt. Was da iſt, iſt nur im Ich und für das Ich. Es kann alſo ſchlechterdings nichts geben, was von dem Ich unabhängig, und für ſich abſolut vorhanden wäre.

Durch

Durch die Reflexion auf den Unterſcheidungs- und Beziehungsgrund wird die ganze Methode der Entwickelung der Wiſſenſchaftslehre beſtimt. Fichte ſucht erſt die antithetiſchen Producte im Ich auf, und bemüht ſich hernach, ihre Syntheſis zu finden. Hiermit wird ſo lange fortgefahren, als ſich die antithetiſchen Producte möglicherweiſe wollen vereinigen laſſen, und die Syntheſis nicht vermißt wird. Wo die Syntheſis nicht mehr zu Stande gebracht werden kann, hat die theoretiſche W. L. ihre Grenze, und es bleibt nur die Frage übrig: ob nicht etwa im praktiſchen Theile der W. L. Aufſchluß gegeben werden könne? Hier können nur die Reſultate angezeigt werden.

Das in der W. L. zu entwickelnde Princip iſt: Das theilbare Ich und das theilbare Nichtich ſind durch das abſolute Ich, und in demſelben geſetzt, als durch einander gegenſeitig beſtimbar; ſo daß die Realität des einen die Realität des Andern einſchränkt. Es läßt ſich aber dieſes Princip wiederum in antithetiſche Sätze oder Producte, wie Fichte es nennt, auflöſen:

A. Das Ich ſetzt ſich als beſtimt durch ein Nichtich.

B Das Ich ſetzt ſich als beſtimmend das Nichtich.

Um dieſe beyden Sätze dreht ſich der bisherige philoſophiſche Streit über Idealism und Realism herum; und es komt darauf an, wie ſie zu vereinigen ſind; der letztere Satz kann in der theoretiſchen W. L. nicht in Betrachtung gezogen werden; denn es iſt bis itzt für das Nichtich noch keine Realität erwieſen; alſo läßt ſich auch nicht einſehen, wie das Ich eine Realität

lität deſſelben aufheben oder beſchränken könne. Freylich iſt jener Satz in dem Principe enthalten; es muß alſo auf irgend eine Weiſe erklärt werden, wie er darin enthalten, und was für eine Bedeutung ihm beyzulegen ſey. Dieſe Erklärung läßt ſich aber vielleicht in der Folge ſo geben, daß darum doch dem Nichtich keine abſolute Realität zugeſchrieben zu werden braucht.

Hingegen der erſte Satz: Das Ich ſetzt ſich als beſtimt durch das Nichtich, kann nicht aufgehoben werden, ohne damit zugleich die Einheit des Bewußtſeyns aufzuheben; weil, wenn kein Entgegenſetzen des Nichtich für das Ich möglich iſt, auch kein Bewußtſeyn möglich iſt. Wo kein Object iſt, iſt auch kein Subject. Alſo iſt dieſer Satz nothwendig zu entwickeln und zu erweiſen.

Es ſoll für das Ich ein Nichtich (Object) ſeyn, kann nur ſoviel heißen: Das Ich ſoll eine Realität in das Nichtich ſetzen, welche dieſes an ſich ſelbſt objectiv genommen nicht haben würde; denn für das Ich giebt es keine Realität und kann es keine geben, als eine durch daſſelbe geſetzte. Indem das Ich alſo ein Ding als außer ihm und von ihm verſchieden ſetzt, iſt es nichts deſto weniger das Ich ſelbſt, welches das Ding ſetzt. Das Vorſtellen von Dingen außer uns iſt eine Handelnsart des Ich, wodurch daſſelbe eine Realität in ſich aufhebt, und eben dieſe in ihm ſelbſt aufgehobene Realität in ein Nichtich verſetzt. Dadurch wird das Nichtich für das Ich etwas Wirkliches; aber es wird nur inſofern und in dem Grade etwas Wirkliches, als das Ich ihm von ſeiner eigenen Wirklichkeit mittheilt.

In der Sprache des gemeinen Lebens und auch des philoſophiſchen Dogmatism, als des der W. L.

entgegenſtehenden Syſtems, nennt man das Setzen einer Realität in das Nichtich, ungeachtet es lediglich durch das Ich und für das Ich geſchieht, eine Einwirkung der äußern Dinge auf das vorſtellende Subject, und man denkt ſich dabey die Dinge als von dem vorſtellenden Subjecte gänzlich unabhängig und ohne deſſen Zuthun vorhanden. Mit dieſem Ausdrucke könte man zufrieden ſeyn, ſobald er nur richtig verſtanden würde. Die Dinge wirken auf uns, iſt eben ſo viel: als: wir ſetzen die Dinge als Nichtichs unſerm Ich entgegen; und beſchränken dadurch unſer Ich, wiewohl wir es immer ſind, die hier handeln, und nicht die Dinge. Werden aber unter jenem Ausdrucke Realitäten außer uns gemeynt, die gar nicht durch das Ich beſtimt werden, ſo entſteht die Schwierigkeit, wie dieſe mit dem Ich verknüpft werden, wie die Realität in das Ich hineinkommen möge? Nimt man den obigen Satz umgekehrt: Es ſoll überhaupt für das Nichtich ein Ich ſeyn, ſo heißt dies wiederum nur ſo viel: Das Ich kann nur dadurch Etwas in ſich ſetzen, daß es daſſelbe nicht in das Nichtich ſetzt. Es mag nun hier geſchehen, welches von beyden wolle, ſo iſt doch allemal dieſe Wechſelwirkung des Ich und Nichtich ſchlechthin nothwendig, weil ohne dieſe das Ich überall nicht ſeyn könte. Mit andern Worten: Damit wir uns unſerer ſelbſt bewußt werden, muß ſich immer Etwas auf unſer Bewußtſeyn beziehen, das von ihm verſchieden, alſo ein Nichtich iſt; ſonſt iſt kein Bewußtſeyn möglich. Ueberhaupt ſetzen muß das Ich, ſo gewiß es ein Ich iſt; nur braucht es nicht eben bloß in ſich zu ſetzen; es kann auch außer ſich ſetzen; es findet eine nothwendige Reciprocität des Ich und Nichtich ſtatt.

Aus dieſen Erörterungen fließt:

I. Thätigkeit und Leiden des Ich ſind in Beziehung auf das Nichtich Eines und daſſelbe. Das Ich ſoll Etwas ſetzen, alſo thätig ſeyn; das, was es ſetzt, ſetzt es ſich ſelbſt entgegen, es ſetzt alſo ein Nichtich; ſofern es ſich das Nichtich entgegenſetzt, leidet es von demſelben; aber es leidet nur inſofern davon, als es daſſelbe durch ſeine eigene Thätigkeit ſich entgegengeſetzt hat. Das Nichtich iſt ſein eigenes Product; daher ſind Thätigkeit und Leiden des Ich einerley. In Hinſicht auf die Thätigkeit und das Leiden des Nichtich gilt in umgekehrtem Verhältniſſe daſſelbe.

II. Der Ideal- und Realgrund, von dem alle Begreiflichkeit des Factums abhängt, daß es eine Erkentniß von Gegenſtänden außer uns giebt, macht alſo im Begriffe der Wirkſamkeit des Ich einen und denſelben Grund aus. Damit ich einen Gegenſtand außer mir in das Bewußtſeyn aufnehme, muß ihn das Ich ſelbſt ſetzen. Das Ich iſt folglich als der Idealgrund der Vorſtellung des Gegenſtandes zu betrachten; ohne die ideale Thätigkeit des Ich wäre der Gegenſtand nicht gegeben. Aber der Gegenſtand muß auch dem Ich entgegengeſetzt; er muß als auf das Ich wirkend vorgeſtellt werden. Dieſe Entgegenſetzung des Gegenſtandes iſt der Realgrund der Vorſtellung. Inzwiſchen dieſes Entgegenſetzen des Gegenſtandes iſt nichts Anders, als das Setzen des Gegenſtandes ſelbſt als ſolchen. Der Unterſchied liegt nur darin, wie man ſich das Ich dabey denkt. Denkt man ſich das Ich als thätig, und den Gegenſtand oder das Nichtich als leidend, ſo denkt man den Idealgrund der Wirkſamkeit. Denkt man ſich hingegen das Ich als leidend, und

den Gegenſtand als thätig, ſo denkt man den Realgrund der Wirkſamkeit. Beyde ſind aber an ſich völlig einerley. Der Grund der Wirkſamkeit, auf welchem alle Erkentniß beruht, iſt nur ideal, ſoferne er real, und real, ſoferne er ideal iſt. Auf dieſe Art ſind nach Fichte's Vorſtellungsart die Anſprüche des Idealismus und Realismus vereinigt, und das wahre Syſtem der philoſophiſchen Wiſſenſchaft iſt aufgefunden.

Auf die allgemeine Erklärung der Möglichkeit der Erkentniß der Gegenſtände überhaupt läßt Fichte eine transſcendentale Theorie des Vorſtellungsvermögens im weitern Sinne folgen, wovon ich hier die Hauptpuncte kurz angeben will.

Das Vorſtellen überhaupt wird möglich durch eine Wechſelwirkung zwiſchen dem Ich und Nichtich, bey welcher man das Ich als thätig und das Nichtich als leidend, oder umgekehrt das Ich als leidend und das Nichtich als thätig denken kann, weil Leiden und Thätigkeit einen und denſelben Zuſtand des Ich ausmachen. Die Richtung des Ich auf das Nichtich iſt der Richtung des Nichtich auf das Ich entgegengeſetzt. Beym Vorſtellen ſchwebt alſo das Gemüth zwiſchen entgegengeſetzten Richtungen. Dieſes Schweben des Gemüths zwiſchen entgegengeſetzten Richtungen iſt eine Wirkung der Einbildungskraft, welche die Thätigkeit und das Leiden des Ich, die durch den Begriff der Wechſelwirkung von Ich und Nichtich vereinigt ſind, gleichſam einbildet, d. i. zum Bewußtſeyn erhebt. Eben jenes Schweben des Gemüths, das eingebildet wird, iſt das ſogenannte Anſchauen überhaupt. Hierbey iſt aber noch nicht beſtimt, weder was das anſchauende Subject, noch was das angeſchaute Object ſey;

es

es iſt nur der Zuſtand des Gemüths überhaupt beſtimt, welchen wir Anſchauen nennen.

Wenn das Ich anſchauen ſoll, ſo muß es ſich ſelbſt als anſchauend ſetzen; es muß ſich alſo auch als thätig ſetzen. Sofern es ſich ſelbſt als thätig ſetzt, ſetzt es ſich etwas entgegen, das nicht thätig, ſondern leidend iſt. Dieſes Leidende iſt nothwendig ein Angeſchautes (Nichtich). Hieraus fließt, daß die das Angeſchaute ſetzende Handlung des Ich keine Reflexion, keine nach innen, ſondern eine nach außen gehende Thätigkeit ſey, alſo eine Production. Dieſer Production kann aber das Ich ſich nicht bewußt werden, eben weil es nur eine nach außen und keine nach innen gehende Thätigkeit iſt; daher es auch dem gemeinen Menſchenſinne vorkomt, als ob das Angeſchaute außer ihm ſey, und in das Ich hineinkomme, nicht aber von ihm producirt werde. Erſt die philoſophiſche Betrachtung kann die Entdeckung machen, wie eigentlich das Angeſchaute für das Ich entſtehe.

Das Anſchauen wird nun erſt dadurch Anſchauung, daß es als ſolche fixirt wird. Dazu gehört aber dreyerley: 1) die Handlung des Fixirens ſelbſt. Dieſe geſchieht durch die abſolute Spontaneität des Ich. Sie komt alſo auch nur dem ſchlechthin ſetzenden Vermögen im Ich, der Vernunft, zu. 2) Dasjenige, was fixirt wird, oder werden ſoll. Dieſes iſt das Einbildende oder die Einbildungskraft, ſofern ihre Thätigkeit durch das Fixiren eine Grenze bekomt. 3) Das durch die Fixirung der Einbildungskraft Entſtandene, oder das Product der Einbildungskraft in ihrem Schweben (die Anſchauung).

Nun iſt itzt zwar eine Anſchauung überhaupt fixirt; aber ſo wie ſie fixirt wäre, ſobald würde ſie auch dem Bewußtſeyn entſchwinden. Das Eingebildete, was den Stoff der Anſchauung ausmacht, muß alſo feſtgehalten werden, wenn es im Bewußtſeyn als eine Realität dargeſtellt werden ſoll; denn was in jedem Momente fixirt würde, aber auch im nächſten Momente wieder aus dem Bewußtſeyn verſchwände, könte niemals als eine Realität erkannt werden. Soll nun dieſes gefoderte Feſthalten geſchehen, ſo muß dazu ein beſonderes Vermögen exiſtiren, und das kann weder die ſchlechthin ſetzende Vernunft, noch die producirende Einbildungskraft ſeyn; ſondern es iſt ein von beyden verſchiedenes Vermögen, das zwiſchen beyden in der Mitte liegt. Es iſt dasjenige, wodurch ein Wandelbares beſteht, gleichſam verſtändigt, zur Realität wird. Daher wird es auch mit Recht der Verſtand genannt. Der Verſtand iſt aber bloß inſofern Verſtand, als Etwas in ihm iſt, und wiederum Alles, was iſt, oder alles Wandelbare, das als beſtehend gedacht wird, iſt nur im Verſtande. Dieſer läßt ſich demnach definiren als die durch Vernunft fixirte Einbildungskraft, oder als die durch die Einbildungskraft mit Objecten verſehene Vernunft. Es iſt übrigens ein ruhiges unthätiges Vermögen des Gemüths, der bloße Behälter des durch die Phantaſie Hervorgebrachten, und durch die Vernunft Beſtimten. Es iſt dies gerade dieſelbe Vorſtellung, welche auch Kant von dem Verſtande als dem Vermögen der Kategorieen geäußert hat. Die Kategorieen ſind nur die Principien, welche dem Angeſchauten Realität geben, oder mittelſt welcher das Angeſchaute als eine Realität vorgeſtellt wird. In den Kategorieen ſelbſt liegt keine Thätigkeit. Dar-

Daraus inzwiſchen, daß der Verſtand die Anſchauungen feſthält, ergeben ſich mehr intereſſante Folgerungen:

I. Nur im Verſtande iſt Realität. Er iſt eigentlich das wahre Vermögen des Wirklichen; in ihm wird im ſtrengſten Sinne genommen das Ideale zum Realen. Ehe die Anſchauung in den Verſtand komt, iſt ſie ein bloß ſchwebendes Bewußtſeyn eines unbeſtimten Etwas, ein unbeſtimtes Eingebildetes. Die Phantaſie producirt oder erzeugt den Stoff zur Realität; aber es iſt eigentlich in ihr keine Realität. Erſt durch das Begreifen im Verſtande wird ihr Product etwas Reales. Demjenigen, deſſen wir uns nur als eines Products der bloßen Einbildungskraft bewußt ſind, ſchreiben wir nicht Realität zu, wohl aber demjenigen, das wir als im Verſtande enthalten antreffen. Auf der andern Seite legen wir dieſem kein Vermögen der Production bey, ſondern nur ein Vermögen des Aufbewahrens.

Es iſt hierbey aber Folgendes zu bemerken. Ungeachtet die Phantaſie den Stoff der Anſchauung liefert, der im Verſtande fixirt wird und Realität empfängt, ſo wird doch der Verſtand ſich ſelbſt nicht unmittelbar der Art bewußt, wie der Stoff der Anſchauung in ihn hineingekommen iſt. Er nimt den Stoff nur auf, gleichſam ohne ſich darum zu bekümmern, woher er ihm gegeben wird.

Auch daher rührt die gemeine Denkart, daß es eine Realität der Dinge außer uns gebe, die von uns unabhängig ſey, und gänzlich ohne unſer Zuthun exiſtire. Denn es bedarf erſt einer tief eindringenden phliosophiſchen Speculation, um uns der Selbſtproduction des Stoffes bewußt zu werden, einer Speculation, die der große Haufen, ſelbſt der Gelehrten, nicht anzuſtellen pflegt.

II.

II. Das Product der Einbildungskraft kann nur durch die Vernunft im Verſtande fixirt werden. Die Vernunft iſt allein das ſchlechthin ſetzende Vermögen. Das Beſtimmen eines Productes der Einbildungskraft aber im Verſtande durch die Vernunft heißt Denken. Dadurch ſetzt ſich das vorher bloß anſchauende Ich als ein denkendes, und umgekehrt, ſoferne nunmehro das Object (Nichtich) durch das Denken beſtimt wird, hört es auf, ein angeſchautes Object zu ſeyn, und wird ein gedachtes (ein objectiver Begriff).

Die Wechſelwirkung von Ich und Nichtich, auf welcher alles Vorſtellen und Erkennen von Gegenſtänden beruht, wird in der bisher erörterten theoretiſchen Wiſſenſchaftslehre, was ihr Princip betrifft, ſchlechthin poſtulirt. Das Ich ſetzt zwar das Nichtich; denn es kann überall nichts ſeyn, als was das Ich ſetzt; aber es ſetzt doch das Nichtich nur dadurch, daß ſeine Thätigkeit, die urſprünglich in's Unendliche geht, durch ein Etwas von außen, durch einen Anſtoß begrenzt, oder auf ſich ſelbſt reflectirt wird. Demnach iſt es hauptſächlich um den Grund dieſes Anſtoßes zu thun, inwieferne derſelbe ſich ebenfalls aus dem Ich deduciren läßt, wenn anders die ganze W. L. ein feſtes und ſicheres Fundament haben ſoll. In dieſem Anſtoße iſt nehmlich die ganze Wirklichkeit des Ich enthalten, weil das Ich ſich ſeiner ſelbſt nicht bewußt werden kann, wenn es nicht ein Nichtich giebt, welchem es ſich als Ich entgegenſetzt, und jenes Nichtich ſetzt wiederum den Anſtoß auf das Ich nothwendig voraus.

So lange folglich der Grund des urſprünglichen Anſtoßes auf das Ich nicht aus dem Ich ſelbſt erklärt iſt, ſchwebt die W. L. in der Luft, und die Behauptung

tungen: Das Ich iſt Eins und Alles; Es hat unendliche Realität; Es iſt nichts da, als was das Ich ſetzt, ſind Machtſprüche, die durch die Unerweislichkeit oder Unerklärbarkeit des Poſtulats, worauf ſie ſich ſtützen, daß es einen urſprünglichen Anſtoß auf die unendliche Thätigkeit gebe, widerlegt werden.

Fichte iſt auch philoſophiſch ehrlich genug geweſen, dies gar nicht zu verheelen, und freylich würde ihm das Verheelen auch nichts geholfen haben. Nun läßt ſich aber aus den bisherigen Prämiſſen der Grund der Wechſelwirkung von Ich und Nichtich durchaus nicht aufklären. Es bliebe nichts übrig, als die Wechſelwirkung ſchlechthin für ein Urfactum anzunehmen, das nicht nur weiter keiner Erklärung bedürfte; ſondern in Anſehung deſſen es auch ungereimt wäre, eine weitere Erklärung zu verlangen.

Allein daß die Wechſelwirkung von Ich und Nichtich keiner Erklärung bedürfte, kann man nicht annehmen. Vor ihr gienge doch das Ich ſelbſt her, und die Frage wäre nicht abzulehnen: Wie komt das Ich zu der Wechſelwirkung? Das Ich iſt, was es iſt, und weil es iſt. Woher nun das Nichtich, das dem Ich ſchlechthin entgegengeſetzt iſt? Woher die Einwirkung des Nichtich auf das Ich? Wollte man dennoch ein Schlechthingeſetztſeyn der Wechſelwirkung des Ich und Nichtich ſtatuiren, ſo wäre die Folge, da Alles durch das Ich geſetzt werden ſoll, und nichts außer dem Ich ſeyn kann, der einſeitigſte Idealismus. Dieſen wird aber Niemand als ein Urfactum der Philoſophie gelten laſſen wollen; man darf ihn nicht ſchlechthin poſtuliren; vielmehr muß es aus Gründen dargethan werden, daß entweder gar kein philoſophiſches Syſtem möglich, oder daß der Idealismus das einzig gültige

ſey. Es iſt alſo auch nichts weniger als ungereimt, nach dem Grunde der Wechſelwirkung von Ich und Nichtich zu fragen. Der Realismus iſt ſeinerſeits ebenfalls ein auf dem Gebiete der Philoſophie geachtetes Syſtem, das außer der gemeinen Menſchenvernunft auch von jeher die angeſehenſten Philoſophen auf ſeiner Seite hatte, und dadurch nicht widerlegt wird, daß man das Gegentheil poſtulirt, und den Idealism als Factum ſetzt.

In der That ſcheint es, als ob die Wiſſenſchaftslehre an dem poſtulirten Anſtoße eben ſo ſcheiterte, als wie der von Fichte ſo genannte Dogmatism an dem poſtulirten Dinge an ſich. So ſehr Fichte auch ſich davor zu verwahren ſucht, daß er kein Ding an ſich annehme, und die Dogmatiker verſpottet, weil ſie das Ding an ſich nicht nachweiſen könten; ſo ſcheint er doch gerade in denſelben Fehler zu verfallen, über welchen er ſpottet. Das Ding an ſich des Dogmatikers iſt nichts weiter, als ein poſtulirter Anſtoß, der auf die Thätigkeit des Ich geſchieht; denn ob man dasjenige, was auf das vorſtellende Subject einwirkt, Ding nennt, oder Eindruck, oder Anſtoß, das iſt gleichgültig.

Ferner macht Fichte durch den poſtulirten Anſtoß den Charakter ſeines Syſtems ſehr zweydeutig, ſofern es weder Idealismus, noch Realismus, ſondern ein Mittelbares zwiſchen beyden, oder vielmehr eine Vereinigung beyder ſeyn ſoll. Entweder iſt der Grund des Anſtoßes nicht im Ich gegeben, oder er iſt außer dieſem und unabhängig von demſelben vorhanden. Im erſten Falle iſt nicht zu begreifen, wie die Wiſſenſchaftslehre von dem einſeitigen dogmatiſchen Idealismus ſoll unterſchieden werden können. Der dogmatiſche Idealiſt läßt auch Alles aus dem

Ich hervorgehen, und erklärt ſelbſt die Vorſtellung des Ich, daß Etwas von außen auf daſſelbe einwirke, für ein Ich begründet. Oder im zweyten Falle, wenn der Grund des Anſtoßes auf das Ich außer dieſem und unabhängig von demſelben vorhanden iſt, iſt nicht minder unbegreiflich, wie ſich die Wiſſenſchaftslehre von dem einſeitigen Realismus unterſcheiden will. Der Grund der objectiven Vorſtellungen wird hier ebenfalls außer das Ich geſetzt, und heißt Ding an ſich. Daß der dogmatiſche Realism das Ding an ſich nicht nachweiſen könne, iſt freylich richtig; aber eben dieſer Vorwurf träfe auch den poſtulirten objectiven Grund des Anſtoßes, der ebenfalls nicht in der Erfahrung nachgewieſen werden kann; da Alles, was wir Object nennen, ſofern es durch unſer ſubjectives Vorſtellungsvermögen beſtimt wird, doch immer noch nicht für das Ding an ſich gelten kann.

Die Wendung, welche Fichte genommen hat, um die nöthige Erklärung von dem Grunde des Anſtoßes auf das Ich zu geben, iſt in der That ſehr kunſtvoll, wiewohl nichts weniger als befriedigend. Die theoretiſche W. L., ſagt er, kann die Erklärung nicht liefern. Sie beſchränkt ſich auf den Grundſatz: Das Ich ſetzt ſich als beſtimt durch das Nichtich, und unter dieſem Satze iſt jene Erklärung nicht mitbegriffen. Vielmehr wird dabey ſchon vorausgeſetzt, daß ein Nichtich, welches das Ich beſtimme, oder ein Grund des Anſtoßes auf das Ich, bereits vorhanden, d. i. bereits erklärt ſey. In der theoretiſchen W. L. iſt daher auch jener Anſtoß ganz unbegreiflich. Geſetzt daß es einen Grund deſſelben gäbe, und dieſer ſich aufzeigen ließe; ſo würde er doch in der theoretiſchen W. L. nicht aufgezeigt werden können. Es wäre möglich, daß er in dem Ich ange-

angetroffen würde, ſofern dasſelbe praktiſch iſt. Dann würde er aber auch in den praktiſchen Theil der W. L. gehören, und das Bedürfniß der Aufklärung desſelben, daß itzt nicht befriedigt werden kann, giebt nun das Moment ab, wodurch der Uebergang von der theoretiſchen W. L. zur praktiſchen beſtimt wird.

Die theoretiſche W. L. hatte zum Principe: Das Ich ſetzt ſich ſelbſt als beſtimt durch das Nichtich. Die praktiſche hat das umgekehrte Princip: Das Ich ſetzt ſich ſelbſt als beſtimmend das Nichtich. Aus der Entwickelung dieſes letztern Satzes bemüht ſich Fichte das obige Problem vom Grunde des Anſtoßes auf das Ich zu löſen. Dieſer Anſtoß kann nur erklärt werden, wenn ſich darthun läßt, daß zwar das Ich vom Nichtich beſtimt, und dadurch eine theoretiſche Intelligenz werde; daß aber das Ich wiederum ſeinerſeits, als abſolut und praktiſch, und dadurch vom intelligenten Ich verſchieden das Nichtich beſtimme, und ſeine Unabhängigkeit behaupte, indem es ſelbſt der Grund ſeiner Abhängigkeit wird.

Um dieſes darzuthun entwickelt Fichte zuvörderſt den Unterſchied zwiſchen dem abſolut praktiſchen und dem intelligenten theoretiſchen Ich genauer. Jenes iſt frey, unendlich, unabhängig, die einzige wahre Realität. Dieſes iſt determinirt durch ein Nichtich, alſo endlich und abhängig. Wie ſind aber Beyde, das abſolut praktiſche und das intelligente Ich in einem und demſelben Ich zu vereinigen; ſo daß der oben poſtulirte Anſtoß als aus dem abſoluten Ich hervorgehend erſcheint? Die Antwort iſt: Das abſolute Ich iſt dadurch mit dem intelligenten vereinigt, daß es ſich zu dieſem verhält, wie die Urſache zur Wirkung. Vermöge der unendlichen Thätigkeit

tigkeit beſtimt das Ich zuvörderſt ſich ſelbſt. Es beſtimt ſich damit zugleich als ein Beſtimmendes. Dies ſetzt voraus, daß es ein Beſtimbares gebe, welches durch jenes beſtimt werden könte. Indem ſich alſo das Ich unmittelbar als ein Beſtimmendes ſetzt, ſetzt es ſich zugleich mittelbar als ein das Beſtimbare Beſtimmendes, d. i. es ſetzt ſich als beſtimmend das Nichtich. Dieſe mittelbare Thätigkeit des Ich iſt denn die objective. Sie iſt die Wirkung von der reinen, als ihrer Urſache. Die gefoderte Cauſalität, um das unendliche Ich mit dem endlichen zu vereinigen, wäre alſo itzt realiſirt, und damit vorläufig im Allgemeinen die Möglichkeit des Nichtich aus dem Ich, ſofern dieſes praktiſch iſt, deducirt.

Inzwiſchen kann die Unterſuchung hier noch nicht ſtehen bleiben. Jener Begriff der Cauſalität läßt ſich erſtlich nicht ſchlechthin ſetzen, ohne daß man zeige, warum er im abſoluten Ich geſetzt werden müſſe. Er läßt ſich ferner nicht ſetzen, ohne daß man unmittelbar mit ihm etwas entgegenſetzt, was der Urſache entgegenwirkt, oder worauf die Urſache wirkt; und was durch die Thätigkeit der Urſache als Wirkung derſelben beſtimt wird. Indem man dem abſoluten Ich eine Cauſalität einräumt, ſo räumt man ſchon eben damit ein Nichtich ein, worauf ſich die Cauſalität bezieht. Denn wie läßt ſich eine Kraft als Urſache in Thätigkeit denken, ohne irgend ein Etwas, worauf und woran ſich die Thätigkeit erſtreckt und erweiſt? Anſtatt alſo daß die gefoderte und angenommene Cauſalität des abſolut praktiſchen Ich die Verbindung der reinen und der objectiven Thätigkeit des Ich erklären ſollte, bedarf ſie ſelbſt wieder einer Erklärung. Denn ſie ſetzt

von neuem dasjenige voraus, was eben begreiflich werden ſollte, daß und wie für das Ich ein Nicht-ich vorhanden ſey.

Fichte macht hier eine ſpitzfindige Diſtinction, um ſich aus der Schwierigkeit herauszuwickeln. Dem abſoluten Ich, ſagt er, wird eine unendliche Thätigkeit beygelegt. Da dieſe nicht ſchlechthin als Cauſalität geſetzt werden kann, und gleichwohl Thätigkeit iſt, ſo muß ſie als ein bloßes Streben des Ich gedacht werden. Der Begriff des Strebens iſt der Begriff einer Thätigkeit, die Urſache ſeyn will, es aber nicht iſt, der Begriff einer möglichen Urſache, die keine wirkliche iſt. Dieſes Streben des Ich aber, als ſolches, hat nothwendig eine beſtimte Quantität der Thätigkeit. Es geht darauf aus, Urſache, wirkliche Urſache zu ſeyn; nun wird es das nicht; es iſt ein unendliches Streben; es erreicht demnach ſein Ziel nicht, und wird eben hierdurch begrenzt. Würde es nicht begrenzt, ſo würde es Urſache, und wäre kein bloßes Streben, was dem vorherigen widerſpricht. Das ſtrebende Ich wird aber nicht durch ſich ſelbſt begrenzt; denn es iſt unendlich; und es liegt auch im Begriffe des Strebens, daß es auf Cauſalität nur ausgehe; es kann alſo nicht ſeine eigene Cauſalität ſeyn; begrenzte es ſich ſelbſt, ſo wäre es kein Strebendes. Jenes Streben muß alſo durch eine der Kraft des Strebenden entgegengeſetzte Kraft begrenzt werden Dieſe entgegengeſetzte Kraft muß gleichfalls ſtrebend ſeyn, d. i. ſie muß auf Cauſalität ausgehen. Gienge ſie nicht darauf aus, ſo hätte ſie keinen Berührungspunct mit dem Ich. Ferner ſie muß gleichfalls keine eigene Cauſalität haben; denn hätte ſie dieſe, ſo vernichtete

ſie das Streben des Ich völlig dadurch, daß ſie ſeine Kraft vernichtete.

Dieſe Beſtimmungen laſſen ſich izt zur völligen und letzten Erklärung vom Grunde des Anſtoßes auf das Ich (nach Fichte's Meynung) anwenden. Das abſolute Ich wird als unendlich thätig geſetzt. Es hat alſo einen Trieb zur Thätigkeit. Dieſer Trieb an ſich ſelbſt iſt nichts anders, als ein Streben, Urſache zu werden. Nun geht das Ich mit dieſem Triebe zur Thätigkeit in die Unendlichkeit hinaus. Aber es erreicht niemals ſein Ziel. Es ſtrebt alſo, Urſache zu werden; aber es wird nicht Urſache. Dies das Ziel nicht erreichen können iſt ein Zurückbeugen (eine Reflexion) des Triebes zur Thätigkeit auf ſich ſelbſt. Vermöge dieſer Reflexion des Triebes zur Thätigkeit auf ſich ſelbſt, weil er ſein Ziel nicht erreichen kann, ſetzt das Ich ein Gegenſtreben ſeinem eignen Streben entgegen. So entſteht für das Ich der ſogenannte Anſtoß oder ein Nichtich.

Iſt das Nichtich einmal geſetzt, ſo bemüht ſich das Ich, ſich in ſeinem Streben gegen das Nichtich beſtimmend, alſo praktiſch, und nunmehro als Cauſalität zu verhalten. Aber das Nichtich ſtrebt auch dem Ich immer entgegen; es beſtimt alſo inſofern das Ich, und hält dem Streben deſſelben immer das Gleichgewicht; es wird ſelbſt wiederum Cauſalität in Beziehung zum Ich. Auf dieſem Wege entſpringt demnach nothwendig das gegenſeitige Verhältniß zwiſchen dem Ich und einer Welt, wo das Ich einerſeits als gebunden, als abhängig von der Welt, oder als Intelligenz erſcheint; andererſeits aber auch ſich als frey offenbart in ſeinem Verhältniſſe zur Welt, als praktiſch. So wie

alſo

alſo das Ich geſetzt wird, wird eine Welt geſetzt, und ſo wie die Welt geſetzt wird, wird ein Ich geſetzt. Die Welt kann nur für ein Ich da ſeyn, und in einem Ich, und durch ein Ich. Subject und Object ſind ſchlechthin unzertrennlich; aber beyde ſind nur im Ich. Beyde machen eigentlich erſt das wirkliche Ich ſelbſt aus, das ohne ſie nicht gedacht werden kann.

Hier ſind wir auf demſelben Puncte, auf welchem wir vorher ſtanden. Das Gegenſtreben bedarf abermals einer Erklärung. Wozu braucht das Ich zu ſtreben, wenn ihm urſprünglich nichts entgegenſtrebt? Es iſt in's Unendliche thätig, da es durch nichts gehindert wird. Warum will das Ich Urſache ſeyn? Es iſt abſolutes Ich, und enthält ſchon als ſolches die unendliche Realität. Wozu braucht es da noch Urſache zu werden? Endlich woran liegt es denn, daß das Ich ſein Streben, Urſache zu werden, nicht befriedigen kann? Entweder es liegt an dem Ich, und dann iſt das Ich ſeiner Natur nach nicht die unendliche Realität; es muß Etwas außer ihm ſeyn, das von ihm unabhängig iſt. Oder es liegt wirklich an einem Etwas außer ihm, und dann erfolgt gerade das Gegentheil deſſen, was Fichte beweiſen wollte. Die Erklärung vom Grunde des Anſtoßes auf das Ich, mit deren Gültigkeit oder Ungültigkeit die ganze W. L. ſteht oder fällt, beruht alſo auf Erſchleichungen und kann ſich nicht bewähren.

Regiſter

der

merkwürdigſten Namen und Sachen.

I. Namen-Regiſter.

A

Abälard (ein Scholaſtiſcher Philoſoph) deſſen Zeitalter und Character als Philoſoph I, 839. Mangelhaftigkeit ſeiner Philoſophie. eb. Verhältniß zu den Nominaliſten und Realiſten 840. Werth ſeiner Chriſtlichen Moral 842.

Achillinus (Alexander, ein Averrhoiſtiſcher Peripatetiker) Gegner des Pomponatius II, 529. Sein Leben und Schriften. eb.

Adelger (ein Scholaſtiker) deſſen theologiſches Syſtem I, 832.

Aeneas aus Gaza (ein Neu-Platoniker) deſſen Lehrer I, 809. Theodicäe. eb.

Aeneſidemus (ein Skeptiker) I, 449. deſſen Lehren 454. Vaterſtadt und Lehrſitz 458. Werk über die ſkeptiſche Kunſt. eb. Argumentation in demſelben gegen die objective Gültigkeit des Cauſſalitätsbegriffes 459. Theorem über das Verhältniß des Theils zum Ganzen 479. Erklärung der Bewegung 490.

Agricola (Rudolph, ein Antiſcholaſtiker) deſſen Leben II, 81. Werth ſeiner Werke. eb. deren Ausgaben 85.

Agrippa (von Nettesheim) Ein Anhänger des Lullus, deſſen Topik er vervollkommnet II, 717.

Agrippa (Heinrich Cornelius) deſſen Leben II, 409. Geiſt ſeiner Philoſophie 415. Seine Schriften 416. 422. Seine Urtheile über die Kunſt des Lullus; 425. die Behandlung der Wiſſenſchaften zu ſeiner Zeit: der Aſtrologie eb. Magie 427. Alchemie 428. Philoſophie eb. der

Dogmatik (mit Beyfügung des Charakters der damahls herrſchenden Kirchen-Gebräuche und Verfaſſung). eb. der natürlichen Moral und Religion 429. des weltlichen und geiſtlichen Rechts eb. der Mathematik 430.

Agrippa (ein Skeptiker) deſſen Argumente gegen die objective Realität der Erkenntniß I, 466.

Akademie, Urheberinn des negativen Dogmatismus I, 428. deren gewöhnliche Eintheilung 429. richtigere. eb.

Akademie (ältere) Uebereinſtimmung ihres Moralſyſtems mit dem Ariſtoteliſchen I. 429.

Akademie (mittlere) deren Mitglieder I, 429.

Akademie (neuere) deren Mitglieder I, 429.

Alanus (v. Ryßel) Commentator des Ariſtoteles I, 856.

Albert (der Große, ein Scholaſtiſcher Philoſoph) deſſen Leben I, 857. Character als Philoſoph. eb Werth ſeiner Schriften 858. Seine Lehren in der Theologie 859. Beweis für die Unächtheit der ihm beygelegten magiſchen Schriften. eb.

Albricaner (eine Secte der Realiſten) I, 845. deren Stifter 816.

Alcuin, Stifter der Schola Palatina an Carls des Großen Hofe I, 819.

Alembert (d') deſſen wiſſenſchaftlicher Character VI, 370. philoſophiſche Meinungen und Grundſätze: Angabe der Elemente und Quelle der Erkenntniß 372. Beſtimmung des Begriffs der Philoſophie. eb. Einſchließung der Mathematik in ihr Gebiet. eb. Reproductive und productive Function des Reflexionsvermögens. eb. Entwickelung der ſchönen Künſte aus den Ideen der productiven Reflexion 373. deren Tendenz. eb. Verhältniß zur Natur. eb. Eintheilung in redende und bildende eb. Allgemeine Bedeutung des Wortes Kunſt. eb. Unterſcheidungsmerkmahl zwiſchen mechaniſchen und freyen Künſten 374. Grund der Superiorität dieſer in der Geſellſchaft. eb. deren Gültigkeit 375-377. Verhältniß der ſchönen freyen Künſte zu den nützlichen 377. Merkmahle des Unterſchiedes der Erkenntniſſe überhaupt 378. Character der Evidenz. 379. deren Verhältniß zur Gewißheit doppelt beſtimmt. eb. Merkmahl und Object der Wahrſcheinlichkeit. eb. deren höchſter Grad, welchem Object er zukomme. eb. Zwey Hauptgattungen des Gefühls. eb. Natur der einen, oder des Gewiſſens 380. Natur und Modificationen der andern. eb. Begriff und Gegenſtand der Philoſophie. 381. Dreyfache Art der menſchlichen Erkenntniſſe, in-

inſofern ſie aus Thatſachen,
oder Gefühlen, oder der Re=
flexion entſpringen. eb. deren
nähere und entferntere Be=
ziehung zur Philoſophie. eb.
Tendenz der Wiſſenſchaft der
Thatſachen der Natur. eb.
Doppelte Beziehung der
Wiſſenſchaft der hiſtoriſchen
Thatſachen zur Philoſophie.
eb. Verhältniß der Wahr=
heiten des Gefühls zur Phi=
loſophie. eb. deren zwiefache
Art. eb. Entwicklung des
Moralprincips aus dem mo=
raliſchen Gefühl. eb. Unter=
ſcheidung der Principien des
Geſchmacks in allgemeine
und conventionelle 383. Phi=
loſophiſche Methode der Ana=
lyſe des Gefühls. eb. Er=
kenntniſſe, welche nicht in
das Gebiet der Philoſophie
gehören 384. Verhältniß der
religiöſen Wahrheiten zu den
ſpeculativen, und des reli=
giöſen Sinnes zu dem gemei=
nen. eb. Recht der Vernunft
in Beziehung auf die Offen=
barung. eb. Vier Hauptbe=
griffe, unter denen ſich die
Elemente der Philoſophie
vereinigen laſſen, und auf
welche ſich die verſchiedenen
Wiſſenſchaften beziehen. eb.
Allgemeine Geſichtspunkte
derſelben. eb. Zwiefache Gat=
tungen der elementariſchen
Wahrheiten der Philoſophie
386. Character der erſten.
eb. Urſprüngliche Einfach=
heit aller Ideen 387. Zwey
Hauptgattungen der einfa=
chen Ideen. eb. abſtracte eb.
(Weſen der Abſtraction) eb.
primitive 388. Undefinir=
barkeit einfacher Ideen. eb.
Regeln des Definirens. eb.
Werth der Präciſion eb.
Zweck der Definition, negativ
und poſitiv beſtimmt, mit Be=
ziehung auf den Streit zwi=
ſchen Nominaliſten und Rea=
liſten 389. Hypothetiſche
Gültigkeit aller möglichen
Principien menſchlicher Er=
kenntniß eb. Character und
Gültigkeit der zweiten Gat=
tung elementariſcher Wahr=
heiten 390. Entwurf eines
Ideals der Metaphyſik. eb.
Beſtimmung des, wo nicht
einzigen, doch vornehmſten
Gegenſtandes ihrer Unterſu=
chung 391. Allgemeine Faß=
lichkeit des metaphyſich Wah=
ren, ein gemeinſchaftlicher
Character deſſelben mit dem
Wahren des Geſchmacks
391. Analyſe des Haupt=
problems der Metaphyſik
über den Urſprung der Ideen
aus Senſationen in drey
abgeleitete 393. über den
Schluß von Senſationen auf
die Exiſtenz äuſſerer Dinge.
eb. (deſſen Gültigkeit 394.)
die Bildung der Ideen von
Körpern und Ausdehnung.
396. Schwierigkeiten der
Auflöſung dieſes Problems
398. Aufzählung einiger un=
nützer metaphyſiſcher Fra=
gen. eb. Problem über das
Daſeyn Gottes 399. Ungül=
tigkeit der Offenbarung, als

Erkenntnißquelle für daſſelbe eb. Wie weit man überhaupt in der Unterſuchung über dieſen Gegenſtand zu gehen habe. eb. Werth der Vernunft- und Offenbarungs-Gründe für die Unſterblichkeit 401. der Vernunft- und Offenbarungs-Wahrheiten über die Verehrung des göttlichen Weſens 401. Weſentliche und einzige Angelegenheit der Vernunft 402. Deduction der Moral aus der Geſellſchaft. eb. deren Unabhängigkeit von der Religion. eb. Entwickelung der Moralprincipien aus den Ideen unſerer phyſiſchen Verhältniſſe und Bedürfniſſe 403. Freyheit des Willens, nicht zu erweiſen aus der Exiſtenz des Guten und moraliſchen Uebels 404. deren unmittelbare Evidenz. eb. Zweckloſigkeit aller metaphyſiſchen Diſcuſſionen über ſie 405. Verſchiedene Zweige der Moralphiloſophie 406. Object des Geſchmacks 410. deſſen Difinition. eb. Subjectivität der Geſchmacks-Principien. eb. Erforderniſſe zur Bildung des Geſchmacks: beſondere Dispoſition und Bildung der ſinnlichen Organe, durch welche Werke des Geſchmacks empfunden werden 411. deren zweckmäſſige Richtung 413. Uebung des Urtheils über Gegenſtände des Geſchmacks. eb. Verhältniß des Gefühls zum Urtheil bey Beſtimmung des Werths der Kunſtwerke 415.

Alexander (Aphrodiſiäus) Werth ſeiner Commentare zum Ariſtoteles II, 142. Ausleger des Ariſtoteles, und Stifter einer Parthey der Peripatetiker II, 528. Angeblicher Verfaſſer eines Werks de fato, und Vertheidiger des Indeterminism. 558.

Alexander (von Hales) Commentator des Ariſtoteles I, 857.

Alexius (ein Megariker) deſſen Zeitalter I, 98.

Ammonius (ein Neu-Platoniker) deſſen Lehrer I, 767. Commentare über Plato und Ariſtoteles. eb.

Ammonius (Saccas) Stifter der Neu-Platoniſchen Schule I, 648. Gegner des Chriſtenthums 681. fgg. Urſachen ſeines myſtiſchen Vortrags 674. Stiftung einer Platoniſchen Akademie in Aegypten durch ihn 307.

Anaxagoras, deſſen Lebensumſtände I, 63. Lehrſätze: Annahme einer an ſich unbeweglichen, formloſen und als ſolcher unempfindbaren Materie. eb. einer äußern Bewegkraft als Princips ihrer Form 64. als Weltverſtand gedacht zur Erklärung der Zweckmäſſigkeit dieſer. eb. Negative Beſtimmung ihres Vermögens in Beziehung auf die Qualitäten der Materie 65.

Erklärung des Entſtehens und Vergehens der Sinnenerſcheinungen. eb. des Uebels. eb. des Nutritionsproceſſes. eb. Beſtimmung der Natur des Weltgeiſtes, in Beziehung auf die Welt als Weltſeele, an ſich als Gottheit gedacht 68. Natur und Verhältniſſe der Menſchen- und Thier-Seelen 69.
Anaximander, deſſen Zeitalter I, 18. Beſtimmung des Grund-Elements. eb.
Anaximenes, deſſen Zeitalter I, 18. Beſtimmung des Grund-Elements. 481.
Andreá (Tobias, ein Carteſianer) deſſen Leben und Schriften III, 365.
Andronikus (a. Rhodus.) Ordner der Ariſtoteliſchen Schriften I, 580.
Andronikus (Calliſtus) deſſen Antikritik gegen Michael Apoſtolicus II, 165.
Angelo (Policiano) deſſen Lehrſitz und Ueberſetzung II, 62.
Anniceris (ein Cyrenaiker) deſſen Moralprincip I, 112.
Anquetil (du Perron) deſſen Entdeckung des Zendaveſta I. 591.
Anſelmus (ein Scholaſtiker) deſſen Geburtsjahr I, 828. Character als Philoſoph. eb. Beweis für das Daſeyn Gottes und ſeine Einheit I, 828.
Antiochus (aus der neuern Akademie) deſſen Lehrer I, 429.
Antiſthenes, deſſen Lebensumſtände I, 102. ſittlicher Character. eb. Urtheil über den Werth der theoretiſchen Speculation. eb. Moralprincip. eb.
Antoine (le Grand) deſſen Compendium des Carteſianiſchen Syſtems III, 371.
Antonin, deſſen Character als Stoiſcher Philoſoph I, 147.
Apollonius (v. Thana) hiſtoriſch-kritiſche Notiz von deſſen Wundergaben I, 652.
Apoſtolius (Michael) deſſen Schrift gegen Theodor Gaza II, 165.
Appelliton, deſſen Bibliothek, von Sulla nach Rom gebracht I, 580.
Apulejus (Lucius) deſſen Vereinigung Aegyptiſcher Religionsideen mit Griechiſchen I, 642. Leben und philoſophiſcher Character 660 fg. vorzüglichſten Schriften 663.
Arceſilaus, Stifter der neuern Akademie I, 434. Sein Leben. eb. Princip des Skepticismus. eb. Argumentation gegen die Stoiſchen Lehrſätze von Wiſſenſchaft, Meynung und Ueberzeugung 435. Annahme einer praktiſchen Gültigkeit des Wahrſcheinlichen. eb.
Archelaus, deſſen Lehrer I, 71. Verhältniß zu dieſem in Rückſicht ſeiner Grundſätze. eb. vorzugsweiſe Benennung. eb. Beſtimmung des Real-Princips der Dinge 481.
Argens (Marquis d') deſſen Hauptwerk VI, 313. philo-

ſophiſcher Character 314. Anſicht von Schulgelehrſamkeit. eb. Weſentlicher Charakter ſeiner philoſophiſchen Methodik 315. Seine Beſtimmung der Erkenntnißquelle 316. ihrer Gültigkeit. eb. der relativ gewiſſen Wiſſenſchaften. eb. der richtigen logiſchen Methode. eb. Kritik ſeiner Schrift. 317.

Ariſtippus, deſſen Lebensumſtände I, 105. ſittlicher Character. eb. Lehrſätze: Wahrheit der ſubjectiven Empfindung. 106. Ungültigkeit der objectiven Erkenntniß 107. Kriterium des Guten. eb. Moralprincip. eb. Maaßſtab für den relativen Werth des Vergnügens. eb. fg. Nichtexiſtenz einer abſolut vollkommenen menſchlichen Glückſeligkeit. eb. Objective Ungültigkeit des moraliſchen Werths oder Unwerths der Handlungen. eb.

Ariſto (aus der neuern Akademie) I, 459. deſſen Lehrer I, 459. philoſophiſcher Character. eb.

Ariſtoteles, deſſen Leben I, 256. philoſophiſcher Character überhaupt, beſonders im Vergleich mit Plato 256. eigenthümliches Verdienſt um die Philoſophie 258. Syſtem: Vorläufige Beſtimmung des Begriffs der Wiſſenſchaft überhaupt 260. deſſen Unterſcheidung von Kunſt, Klugheit, Meynung, Vernunftkunde. eb. Definition der Philoſophie 261. deren höchſter Grad. eb. Ziel. eb. Eintheilung in theoretiſche und praktiſche, gegründet auf den Unterſchied zwiſchen theoretiſcher und praktiſcher Vernunft. eb. Verhältniß der theoretiſchen zur praktiſchen Philoſophie eb. Beſtimmung des Gebiets der theoretiſchen: Object der Phyſik 262. deren reiner und angewandter Theil. eb. Object der Mathematik. eb. Metaphyſik oder Vernunftkunde 263. der praktiſchen: Object der Technik. eb. Sittenlehre eb. Untereintheilungen beyder: Object der Ethik, Politik, Oekonomik. eb. Deduction aller dieſer Wiſſenſchaften aus der Dialectik, als ihrem gemeinſchaftlichen Organon 264. deren Eintheilung in Logik, Topik und Sophiſtik. eb. Propädeutik derſelben. eb. Verwandtſchaft der Rhetorik mit der Dialectik. eb. der Politik mit der Technik. eb.

A. Theoretiſche Philoſophie: α) Kritik des Erkenntnißvermögens: Methode ihrer Behandlung 265. Eintheilung des Gemüthsvermögens überhaupt. 266. des Erkenntnißvermögens. eb. Theorie

der Sinnlichkeit: deren Definition. eb. Erklärung der Empfindung. eb. Arten des Empfindbaren. eb. Media der Empfindung. 267. Merkmahl des Unfühlbaren. eb. Definition der äuſſern Sinnlichkeit. eb. des Sinnenorgans. eb. deſſen Unterſchied vom Vermögen zu empfinden 268. Deduction des Bewußtſeyns, als des Grundſinnes. eb. deſſen Natur. eb. Object der Empfindung 269. Verhältniß des Raums und der Zeit zu ihr 270. Theorie der Einbildungskraft: deren Verhältniß zur Sinnlichkeit. eb. zum Verſtande und zur Vernunft 271. dem Vermögen der Meynung. eb. Grund der Wahrheit, oder Falſchheit in den Einbildungen. eb. Verhältniß der Phantasmaten zu den ſinnlichen Empfindungen 272. Function der Einbildungskraft. eb. Theorie des Denkvermögens: Modificationen deſſelben. eb. deſſen Natur und Verhältniß zur Sinnlichkeit und Einbildungskraft eb. Verhältniß des entwickelten Verſtandes zu dem reinen 273. Identität des denkbaren Dinges ohne Materie und des Verſtandes; der theoretiſch reinen Vernunftwiſſenſchaft, und des theoretiſch reinen Vernunftgegenſtandes 274. Figürliche Vorſtellung des reinen Verſtandes. eb. Leidender und thätiger Verſtand: deren gegenſeitiges Verhältniß eb. Einheit nach der Möglichkeit der Vernunfterkenntniß, Verſchiedenheit nach deren Wirklichkeit. 276. In wiefern der thätige Verſtand nichts Falſches denken könne; eb. Wahrheit und Falſchheit der Verſtandesvorſtellungen ſich auch auf Vergangenheit und Zukunft beziehen 277. das Untheilbare (der Verſtand) und Theilbare (die Gegenſtände) zugleich von ihm gedacht werden können eb. der thätige Verſtand nothwendig wahr denke. eb. Zuſammenhang des Begehrungsvermögens mit dem Empfindungsvermögen 278. Verhältniß des Begehrens zum Verabſcheuen. eb. Verhältniß der denkenden Seele, als Begehrungskraft zu den Phantasmaten. eb. Doppelter Beſtimmungsgrund des Willens 279. Beſtimmungsgrund deſſelben zum Beſſern. eb. Entſcheidendes Motiv. eb. Formen der empfindbaren und denkbaren Objecte, in dem Gemüthsvermögen enthalten eb. Nothwendige Beziehung der Formen des Denkens auf Anſchauungen 280. Verhältniß des Denkens zur objectiven Erkenntniß. eb. deſſen Natur. eb. Geſetze 281. Wiſſenſchaft

dieſer Geſetze. eb. β) Logik: Eintheilung derſelben in Analytik und Sophiſtik, oder Topik. αα) Analytik: Beſtimmung des Begriffs der Kategorien 282. deren Aufzählung. eb. Beſtimmung des Begriffs der Kategoremen 284. ihres Verhältniſſes zu jenen. eb. Nothwendige Bedingung, um durch die Kategorien eine Erkenntniß zu Stande zu bringen 285. Urtheile und Schlüſſe als Reſultate ihrer Verknüpfung. eb. Formale Grundſätze der Logik 286. Entwicklung der Regeln des Denkens aus der Sprache. eb. deren Verhältniß zu jenen eb. Verhältniß zwiſchen Nennwort, Zeitwort, Satz und Rede. eb. Syllogiſtik: Begriff des Syllogismus 287. Princip der Syllogiſtik. eb. Begriff der Wiſſenſchaft 289. Zweck der Demonſtration. eb. Natur der Principien. eb. Unterſchied zwiſchen dem Wiſſen: daß, und warum Etwas ſey. 290. Vortheile einer conſequenten Demonſtration. eb. Bedingung der Demonſtrabilität. eb. Probleme einer jeden möglichen Wiſſenſchaft. eb. welches das Object der Definition, und welche der Demonſtration ſeyen. eb. ββ) Topik: Deren zwiefache Tendenz. eb. Urſprung ihres Namens 292. Werth bey den Rhetoren und Sophiſten vor Ariſtoteles. eb. γ) Metaphyſik: Anwendung der Kategorien, als objectiver Erkenntnißprincipien auf dieſelbe 293. deren Eintheilung. eb. Beſtimmung des Innhalts ihrer Theile: der Phyſik. eb. Mathematik 294. Metaphyſik. eb. Verbindung einiger empiriſchen Natur-Diſciplinen mit der rationellen Naturwiſſenſchaft. eb. αα) Ontologie: Kritik der, von den ältern Philoſophen angenommenen, Naturprincipien. eb. deren allgemeines Merkmal 295. deſſen Beſtätigung und nähere Beſtimmung. eb. Beweiß 296. Zahl der möglichen Naturprincipien überhaupt, negativ beſtimmt 297. poſitiv 298. deren gegenſeitiges Verhältniß. Höchſter Gattungsbegriff und höchſter Gegenſatz eb. Objective Beſtimmung dieſer Principien; der poſitiven, (des Real- und einen Cauſſalprincipes) 299. des negativen 300. Begriff des Grundſubjects, oder der Materie. Verhältniß dieſer zur Form 299. des Princips der Beraubung zu Materie und Form 300. Widerlegung des Satzes: daß Nichts entſtehen und vergehen könne 301. des Antiphoniſchen Dogma, daß

die Urmaterie allein die Natur conſtituire 302. Engere und weitere Bedeutung des Worts: Natur. eb. Erklärung der Ausdrücke: durch Natur, oder durch Kunſt beſtehen und wirken. eb. Innbegriff aller Bedingungen des Entſtehens der Naturerſcheinungen 303. Zufall und Glück, ob ſie exiſtiren, und zu den Natururſachen zu rechnen ſeyn 304. Zweckmäſſigkeit der Naturerſcheinungen. Theorie der Bewegung 304. deren Bedingungen. eb. Arten 305. Begriff. eb. Begriff der Veränderung. eb. Unterſcheidung einer Exiſtenz der Möglichkeit und Wirklichkeit nach. eb. Selbſtſtändiges Princip der Bewegung. eb. Vereinigung der möglichen und wirklichen Exiſtenz in einem Subject 306. Bewegung des Bewegenden, und Bewegten. eb. deren Verhältniß. eb. Lehre vom Unendlichen: deſſen verſchiedene objective 309. und Begriffsbeſtimmungen aus andern Syſtemen angeführt und beurtheilt 310. objective Realität widerlegt 311. richtigere Begriffs-Beſtimmung eb. Theorie des Raums: 312. deſſen Objectivität als Thatſache angenommen. eb. Eintheilung in einen gemeinſchaftlichen und eigenthümlichen. eb. Verſchiedenheit von Form und Materie. eb. Mögliche Arten des Enthaltenſeyns in Etwas überhaupt. eb. deſſen eigentliche Anwendung auf den Raum. eb. Unmöglichkeit der raumloſen Exiſtenz eines Natur-Dinges 313. Prädikate des Raums. eb. Tendenz der Körper nach einem, ihnen eigenthümlichen, Orte. eb. Begriff des Orts. eb. Objecte, welche in keinem Orte ſind. eb. Objective Realität der Ortsverſchiedenheiten. eb. Lehre vom Leeren: eb. deſſen Erklärung bey den ältern Philoſophen. eb. Nicht-Realität 314. Theorie der Zeit: Gründe für ihre Nicht-Objectivität 316. Kritik fremder Erklärungen derſelben. Eigene Erklärung 317. Deren verſchiedene Prädicate, in ſo fern ſie als Maaß der Bewegung, oder als Continuum betrachtet wird. eb. Warum ihr Begriff auf ewige Dinge unanwendbar. eb. daß ſie eben ſo das Maaß der Ruhe, als Bewegung ſey. eb. Bedingtheit aller Bewegung und Veränderung durch ſie 318. ſubjective Bedingtheit ihrer ſelbſt. eb. Lehre vom Continuum: deſſen unendliche Theilbarkeit bewieſen. eb. Unendlichkeit der Reihe der Weltveränderungen, ungeachtet der Endlichkeit der einzelnen 320. Aeußeres und inneres Princip der Bewegung. eb.

Endlicher Progreſſus in der Reihe der Bewegurſachen 321. Natur der oberſten. eb. Simultaneität der wirklichen Bewegurſachen mit dem Bewegten. eb. Qualitäten, auf welche allein die Bewegung bezogen werden kann. eb. Eintheilung der örtlichen Bewegung in einfache und zuſammengeſetzte. eb. Unterarten jener. eb. Kreisförmige Bewegung des Himmels 323. Deren Mittelpunct. eb. Geradlinichte Bewegung der Elemente eb. Abſolute Schwere und Leichtigkeit der Erde und des Feuers. eb. relative des Waſſers und der Luft 324. Verhältniß des Himmels zu ihnen eb. Himmel im engern und weitern Sinn. eb. deſſen Endlichkeit eb. Unbegränztheit, in ſofern er von keiner andern Sphäre umſchloſſen iſt. eb. Unveränderlichkeit und Ewigkeit. eb. Ewigkeit der Bewegung; vertheidigt gegen Anaxagoras 326. Selbſtſtändige und mitgetheilte Bewegung eb. natürliche und widernatürliche 329. Unterſchied zwiſchen der natürlichen Bewegung belebter und unbelebter Körper. eb. Oberſtes ſelbſtſtändiges Princip der Bewegung 330. deſſen Natur. eb. Verhältniß zur Welt. eb. Vermittelnde Urſache der Weltbewegung. eb. Stetige Bewegung des Himmels; unſtete der ſublunariſchen Welt. eb. Deduction der Bewegungen der Elemente aus der ſphäriſchen des Himmels. eb. Unregelmäßigkeit und Mannichfaltigkeit in der Bewegung der ſublunariſchen Welt 332. Sphäriſche Geſtalt des Himmels. eb. Weitere Beweiſe für die angenommene Natur der Himmelsbewegung 333. Prädicate der erſten Bewegurſache. eb. Natur des Dinges an ſich 334. deſſen Cauſſalprincip 336. Leidendes und thätiges Vermögen; deren Natur und gegenſeitiges Verhältniß. eb. Verhältniß des Vermögens zur Wirkung 337. Subject des leidenden Vermögens. eb. des thätigen. eb. Bedingung der Wirkſamkeit der Form, oder des thätigen Vermögens. eb. Verhältniß zwiſchen den Entelechien vernunftloſer und vernünftiger lebender Weſen. eb. Unterſchied zwiſchen natürlichen, mechaniſchen und wiſſenſchaftlichen Vermögen. eb. natürlichen vernunftloſen, und vernünftigen 338. Verſchiedene Beſtimmungen des Vor und Nach einander ſeyn: in einer Reihe; in der Erkenntniß; in der Natur. eb. Exiſtenz des Allgemeinen vor dem Beſondern, und des Wirklichen vor dem Möglichen im Verſtande. eb. Umgekehrtes Verhält-

hältniß in der Natur. eb. Reine Wirklichkeit, und urſprüngliches Daſeyn des ewigen und nothwendigen Dinges 339. Werth der Wirklichkeit und Wirkſamkeit im Verhältniß zum bloßen Vermögen eines Subjects, beſtimmbar nach deſſen abſoluter Güte. eb. Ableitung des Uebels aus der Möglichkeit des Gegenſatzes des Guten. eb. Abſolute Einheit des Dinges an ſich 340. Gattungen der Subſtanzen. eb. Unterſchied der Entelechien 341. Natur der reinen oder freyen. eb. ββ) Rationale Theologie: Deduction der Exiſtenz der Gottheit aus der Nothwendigkeit einer abſoluten Entelechie 341. deren Natur als ſolche 342. Realiſirung des höchſten Guts in ihr 343. Mittelbare Erhaltung der Welt durch ſie. eb. γγ) Pſychologie: Vorläufige Angabe der verſchiedenen Arten von Subſtanzen 344. Erklärung des Lebens 345. der Verſchiedenheit der Seele vom Körper. eb. Verhältniß ihrer entgegengeſetzten Zuſtände als Wiſſenſchaft und Contemplation. eb. deren Identität mit dem Lebensvermögen überhaupt (nach der weiteſten Bedeutung) eb. dem Empfindungsvermögen (nach einer engern Bedeutung) 346. der Denkkraft (nach ihrer engſten Bedeutung) 347. Dreyfache Functionen des Seelenprincips nach dieſer dreyfachen Bedeutung: Ernährungsvermögen 347. deſſen Tendenz. eb. (Widerlegung des von Empedokles angenommenen Ernährungsprincips 348.) Verhältniß zwiſchen Ernähren, Vergrößern und Erzeugen. eb. Medium der Nahrung. eb. Empfindungsvermögen: 349. deſſen Organe. eb. Functionen und Werth der einzelnen Sinnes-Organe: des Gefühls. eb. Geſichts. eb. Natur des Durchſichtigen. eb. deſſen Medium. eb. Natur des Lichts. eb. Widerlegung der Demokritiſchen Meinung von der beſſern Durchſichtigkeit eines leeren Mediums. eb. Function des Gehörsſinns 350. Bedingungen derſelben. eb. Verhältniß der Stimme zum Ton. eb. Analogie des Geruchs und Geſchmacks. eb. Object des Geruchs. eb. deſſen Medium. eb. Unmittelbare Wirkung des Geſchmacksſinnes. eb. Verwandtſchaft mit dem Sinne des Gefühls. eb. Object dieſes, negativ beſtimmt. eb. deſſen Wichtigkeit, beſonders in Beziehung auf die Geiſtesthätigkeiten. eb. Erklärung der Möglichkeit des Empfindens. 351. Natur des Gedächtniſſes. eb. deſſen Organ. eb. Abhängigkeit von der Beſchaffenheit

und dem Zuſtande des Körpers. eb. Ideenverknüpfung: deren allgemeine Geſetze und beſondere Urſachen 352. Ideenſprünge. eb. Wachender und ſchlafender Zuſtand. eb. deren Erklärung aus dem Grundſinne. eb. Denkvermögen: deſſen weſentliche Verſchiedenheit vom Körper 354. Annahme der Heraklit'ſchen Hypotheſe, daß es eingeathmet werde 355. Deſſen Urſprung und Natur. eb. Sterblichkeit der empfindenden Seele; Fortdauer der denkenden ohne Bewußtſeyn. eb.

ß. Praktiſche Philoſophie: deren Eintheilung nach einer dreyfachen Sphäre der geſellſchaftlichern Thätigkeit 357. Beſtimmung des Objects der Ethik. eb. Politik. eb. Oekonomik. eb. Gebrauch des Nahmens der Politik für alle praktiſche Disciplinen. eb. Grund dieſer Verwechſelung. eb. α) Ethik: Analogie zwiſchen den praktiſchen und theoretiſchen Gemüthsvermögen 358. eb. Mittelbarer Antheil der Sinnlichkeit an den Handlungen. eb. Begierde und Abſcheu, in eben der Beziehung zu dem Begehrungsvermögen, wie Bejahung und Verneinung zum Verſtande. eb. Zweck des Verſtandes und Begehrungs-Vermögens, nach dieſer Analogie betrachtet. eb. Allgemeines Princip des Handelns 359. Princip des Willensentſchluſſes eb. Doppeltes Verſtandesprincip der Handlungen. eb. Function des reflectirenden Verſtandes, als des einen dieſer Principien. eb. der moraliſch determinirenden Vernunft, als des andern. eb. Charakter der Vernünftigkeit; eb. Klugheit; eb. Weisheit; eb. Einſchränkung des Verſtandes und der Vernunft durch Sinnlichkeit. eb. Charakter ſittlicher Handlungen 361. Doppelte Art der unfreywilligen. eb. aus Gewaltthätigkeit. eb. oder Unwiſſenheit entſpringende eb. Unterſchied zwiſchen unwiſſend und aus Unwiſſenheit handeln. eb. Beſtreitung des Platoniſchen Satzes: daß der Menſch nicht mit Freyheit böſe handle 364. Maaßſtab für die moraliſche Güte der Handlungen 365. Rang-Verhältniß der Zwecke zu einander. eb. Begriff des höchſten Guts. eb. deſſen Object. eb. Kritik einiger andern Beſtimmungen deſſelben. eb. Exiſtenz einer Idee von demſelben nach Plato, beſtritten 367. Entwicklung deſſelben aus dem Begriff eines abſolut Vollkommnen 368. Einſchränkung des angegebenen Objects auf einen

Theil des Begriffs 369. Negative und poſitive Beſtimmung des Begriffs der Tugend eb. fg. (Begriff der Affekten und Vermögen 369.) Beſtätigung des Begriffs der Pythagoräer von derſelben 371. Unterſchied zwiſchen der Tugend als Character, und einzelnen tugendhaften Handlungen. eb. Merkmale jener. eb. Hauptgattungen des tugendhaften Characters nach der Verſchiedenheit ſeiner Principien 374. Möglichkeit einzelner Tugenden ohne einen tugendhaften Charakter eb. In wie fern der Satz, daß es nur Eine Tugend gebe, gelte. eb. Daß die Beobachtung eines Mittelmaaßes das Weſen der Tugend ausmache, durch Induction bewieſen mit einigen Ausnahmen. eb. Ausführliche Characteriſirung der Tugend als Mittelmaaß in Affekten und Handlungen. eb. Rathſchläge, ſich ihr als ſolchem zu nähern, oder am nächſten zu halten. eb. Zwiefacher Grad der Zurechnung bey Tugenden, in ſo fern ſie entweder aus vernünftiger Willensbeſtimmung, oder Gewohnheit entſpringen 379. Drey verſchiedene Lebensarten der Menſchen in ſittlichem Betracht eb. Character und Werth der wohllüſtigen 380. der contemplativen eb. echt bürgerlichen. Characteriſirung der einzelnen Gattungen der Tugend. 381. deren Theilungsgrund. eb. Gerechtigkeit, als Tugend überhaupt, und als einzelne Tugend betrachtet. eb. deren Character nach dem zweyten Geſichtspunct 382. β) Natürliche Rechtswiſſenſchaft: Definition des Rechts. eb. des Richters. eb. Häusliches und bürgerliches Recht 383. Zweige des erſten: Deduction des elterlichen Rechts. eb. Character eines vernünftigen Hausvaters. eb. Zweige des bürgerlichen Rechts 384. Definition und Inbegriff beyder. eb. Behauptung der Gültigkeit natürlicher Rechte. eb. Urſprung der poſitiven Rechte zwiſchen Bürgern eines Staats, eb. und zwiſchen verſchiedenen Staaten 385. Verhältniß der Billigkeit zur Gerechtigkeit in Rückſicht auf poſitive Geſetzgebung. eb. Character eines billigen Richters 386. und billigen Menſchen überhaupt. eb. Natur und Verhältniß des Vergnügens zur Sittlichkeit. 388. Verwerflichkeit eines unbedingten Eudämonismus. eb. Character der wahren Glückſeligkeit. eb. Mittel der ſittlichen Beſſerung des großen Volkshaufens 391. Form des Staats, wel-

welche dieſem Zweck am angemeſſenſten iſt. γ) Politik: Methode ihrer Behandlung 393. deren Innhalt: αα) allgemeines Geſellſchaftsrecht: Entſtehung der Familie aus dem Bedürfniß der Geſellſchaft 395. Recht der Familienherrſchaft, als Bedingung des Familienwohls 396. Princip des Geſellſchaftsrechts, negativ und poſitiv beſtimmt eb. ββ) Staatsrecht: Bedürfniß des Staats 399. Princip des Staatsrechts 401. Zweck des Staatsvertrags. eb. Allgemeiner Kanon für die beſte Staatsverfaſſung. eb. Anwendung desſelben auf beſondere Staatsformen. eb. Vorzug der gemiſchten Verfaſſungen vor den reinen 402. Eigenthümliche Vorzüge der Monarchie, Ariſtokratie und Demokratie 403. Mittel zur Aufrechthaltung einer Verfaſſung 405. Erforderniſſe einer guten Staatsverwaltung in demokratiſchen Staaten 407. ariſtokratiſchen 408. Erforderniſſe der beſten Republik eb. Kritik dieſes Syſtems: deſſen Verdienſte um die Vollendung des Dogmatismus 414. die ſyſtematiſche Form der philoſophiſchen Erkenntniſſe 415. wiſſenſchaftliche Begründung der Logik. eb. Kritik der älteren philoſophiſchen Syſteme 416. Relativer Werth desſelben in Beziehung auf dieſe 419. Beytrag zur Bereicherung des wiſſenſchaftlichen Gebiets überhaupt. eb.

Ariſtoteliker (frühere, oder unmittelbare Schüler des Ariſtoteles) deren Verzeichniß I, 423.

— — (ſpätere) deren Verzeichniß I, 26.

— — (des 14ten und 15ten Jahrhunderts) verglichen mit den Platonikern dieſer Zeit. II, 342.

Arnauld, Gegner des Malebranche in Rückſicht der Hypotheſe von unmittelbarer Wahrnehmung der Dinge in Gott III, 484. 492. Beantwortung dieſer Einwürfe von Seiten des Malebranche 494. Reſultat derſelben 495.

Athenodor (ein Stoiker) Lehrer des Auguſt. I, 589.

Averrhoes, Commentator des Ariſtoteles, I, 859. Stifter einer Secte der Peripatetiker II, 528. Seine Theorie von dem menſchlichen Verſtande 268-277. Annahme einer numeriſchen Einheit desſelben 269. Beſtimmung ſeines Verhältniſſes zu den übrigen Seelenvermögen 272. Eintheilung in einen leidenden und thätigen Verſtand 274.

Auguſtin, deſſen Character als Philoſoph überhaupt, und als chriſtlicher Religions-

Phi-

Philoſoph insbeſondere I, 774. Leben 775. Character ſeines Syſtems 777. Innhalt desſelben: Beweis des Daſeyns Gottes 778. Beſtimmung ſeiner Eigenſchaften eb. ſ. Ableitung der Dinge aus den Ideen des göttlichen Verſtandes 779. Widerlegung der Emanationstheorie 780. Argumentation für die Dreyeinigkeit Gottes 783. die Schöpfung aus Nichts 786. Theodicäe 788. Widerlegung der, aus der Allwiſſenheit und Vorſehung hergenommenen Gründe gegen die menſchliche Freyheit; 793. der Conſtellationen 794. Argumentation für die Immaterialität der Seele 795. Eintheilung der Seelenvermögen 798. Beſtimmung des innern Sinnes 799. Erklärung der Möglichkeit des Gedächtniſſes ohne Bilder der Phantaſie 800. der Phantaſie aus der Sinnlichkeit 801. Annahme eines Abdrucks der Objecte in den Sinnes-Organen eb. Eigenthümliche Theorie des Schmerzes. eb. Beſtimmung der Seelenthätigkeit als einer nichtörtlichen 802. Verwerfung eines beſondern Seelen-Organs. eb. Annahme einer Schöpfung der Seelen aus Nichts, und Abſtammung aller aus einer erſten. eb. Beweiſe für die Unſterblichkeit derſelben.

B.

Baco (Franz von Verulamio) deſſen Leben II, 950. Verdienſte um die Philoſophie 951. vornehmſtes Werk. eb. übrige Schriften. eb. Hauptinnhalt ſeiner Schrift de augmentis ſcientiarum: Eintheilung der Wiſſenſchaften 957. Erklärung der Entſtehungsart der Poeſie, und Beſtimmung ihrer Hauptgattungen 958. Definition derſelben. eb. Characteriſirung ihrer äuſſern Form. eb. Erklärung des Urſprungs der Philoſophie. eb. deren Eintheilung nach ihren Hauptgattungen 959. Beurtheilung der Baconiſchen Philoſophie im Verhältniß zu der vor ihr herrſchenden ſcientifiſchen Methode 960.

Baduarius (Fridericus) Stifter einer gelehrten Geſellſchaft von Commentatoren und Kritikern des Ariſtoteles II, 526.

Bannez (Dominicus, ein ſcholaſtiſcher Ariſtoteliker) deſſen Leben und Schriften II, 515.

Bartholomäus (Bullatus, ein Scholaſtiker) deſſen Commentar zu dem magiſter ſententiarum. Thomas Aguim I, 882.

Baſedow, deſſen Leben I, 545. Schriften 547. Lehrſätze aus der theoretiſchen Philoſophie 547. Beſtimmung des Begriffs der Philoſophie. eb. deren Eintheilung eb. Definition der Wahr-

Wahrheit. eb. Kriterium der Wahrheit der ſinnlichen Urtheile, Grundſätze und Schlußfolgen 548. Werth der Schlußart nach Analogie. eb. Gründe gegen die Leibnitziſche Monadologie 549. für das Daſeyn Gottes. eb. praktiſchen Philoſophie: Syſtem der Pädagogik: deren Grund-Maxime 551. Zweck. eb. Methode in Rückſicht auf die Ausbildung des Körpers und Geiſtes überhaupt. eb. Auswahl der Kenntniſſe 552. des Unterrichts. eb. der ſittlichen und religiöſen Bildung. eb. Praktiſche Reformen im Erziehungsweſen in Rückſicht der phyſiſchen Erziehung 555. intellectualen überhaupt 556. gelehrten insbeſondre 559. Methode des Sprach- und Religions-Unterrichts 562. Kritik ſeiner pädagogiſchen Theorie 563.

Baumeiſter, deſſen Leben und Schriften IV, 658. Annahme der präſtabilirten Harmonie 660.

Baumgarten (Alexander Gottlieb) deſſen Leben V, 4. Schriften 4. 10. 11. Syſtem der theoretiſchen Philoſophie: Metaphyſik: Annahme der Leibnitziſchen Hypotheſe von einer präſtabilirten Harmonie 4. in welchem Sinn er dieſe gefaßt 5. Abweichung ſeiner Anſicht von der Leibnitziſchen. eb. Argumentation für den Satz vom zureichenden Grunde 6. Aeſthetik: deren erſte wiſſenſchaftliche Begründung 7. Eintheilung in theoretiſche und praktiſche 8. Definition. eb. Begriff des Schönen. eb. Allgemeine objective Merkmahle deſſelben. eb. beſondre 9. Kritik dieſer Theorie 10. Praktiſche Philoſophie: Aufſtellung eines Princips des Naturrechts 12. aus dem Begriff der Verbindlichkeit 11. abgeleitet; und eines Princips der Moral 12.

Bayle (Pierre), deſſen Leben, IV, 33. einzelne aufgeführte und characteriſirte Schriften: Bemerkungen gegen eine Abhandlung Poirets 38. Apologie des Marſchalls von Luxemburg 39. Apologie des Des Cartes in Betreff ſeiner Lehre von der Natur der Materie gegen Valois 40. Natürliche Erklärung der Kometen 41. Widerlegung der Maimbourgſchen hiſtoire du Calviniſme 42. Schriften über den Carteſianismus 44. Herausgabe eines kritiſchen Journals 45. Antikritik gegen Arnauld über eine Behauptung des Malebranche 49. Broſchüre bey Gelegenheit der Widerrufung des Edicts von Nantes 50. Commentar über das coge eos intrare 51. Antikritik der Jurieu'ſchen Schrift gegen

gen dieſen Commentar. 54. Streit mit Jurieu, veranlaßt durch die Schrift: avis important aux Refugiez eb. (Streitigkeit des Verfaſſers von dieſer 62.) Seine Invective gegen Jurieu. 67. Herausgabe der addition aux penſées diverſes ſur les cometes. 68. Erſte Erſcheinung des Dictionnaire hiſtorique et critique 70. (deſſen Plan, eb. Zeichnung des philoſophiſchen Charakters ihres Verfaſſers 71.) Geſchichte ſeiner Aufnahme 73. Renaudot's Kritik über denſelben. eb. Antikritik Bayle's gegen Jurieu. 75. Geſchichte des darüber entſtandenen Prozeſſes 77. Zweyte Erſcheinung des Dictionnaire eb. deren weſentlichſte Zuſätze: Beſtimmung des Verhältniſſes zwiſchen Vernunft und Offenbarung. eb. Deutung der Manichäiſchen Einwürfe gegen dieſe aus dem Urſprung des Uebels und der Prädeſtination. eb. Autoriſirung des bibliſchen Zeugniſſes zur Sanctionirung des Glaubens; eb. Vorwürfe gegen das Manichäiſche Syſtem. eb. Vereinigung ſeiner (des Verfaſſers) Behauptungen mit den Lehren der poſitiven Religion. eb. Urtheil über die Competenz der Philoſophie, die Offenbarung zu kritiſiren. 79. Antikritik der Clereſchen Parrhaſiana. eb. Aufſtellung der drey Haupt-Streitſätze des Origeniſmus gegen den Manichäiſmus. eb. Suppoſition des letzten 80. Mögliche Zweifel des Manichäiſmus gegen ſie, und deren Beantwortung. 81. Apologie der Penſées ſur les Cometes 84. deren hauptſächlichſte Tendenz; 85. Hauptſätze. eb. Erinnerungen gegen die Cudworthſche Hypotheſe von den plaſtiſchen Naturen 86. deren Antikritik von le Clerc eb. Herausgabe der Reponſe aux queſtions d'un Provincial 90. deren Tendenz. eb. Kritik der Schrift des William King über den Urſprung des Uebels. 94. Schrift gegen Jaquelot. 98. Anſicht von dem Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung, darin aufgeſtellt. 99. Beurtheilung des wiſſenſchaftlichen u. ſittlichen Characters Bayle's. 102. deſſen Verdienſte um die Litteratur, namentlich durch ſeine Kritiken 102. Ausgaben ſeiner Schriften 105.

Baxter, Gegner Harrington's IV, 517. Prieſtley's in Beziehung auf den Materialiſmus V, 405.

Beattie (James) deſſen bürgerlicher und philoſophiſcher Character V, 260. Lehrſätze: Annahme eines objectiv gültigen allgemeinen Menſchenverſtandes 260. einer objectiv gültigen Sinnenerkenntniß 261. Ableitung

tung der praktiſchen Princi- pien aus dem gemeinen Men- ſchenverſtande eb.

Becker (Balthaſar) deſſen Le- ben III, 501. Schriften 502. 503. Innhalt ſeines Werks: die bezauberte Welt. eb. Seine Kritik der gegen daſſelbe erſchienenen Schrif- ten eb. Vornehmſter ſeiner Gegner. 506. Deſſen Ein- würfe gegen ſeine Meinun- gen. eb.

Bembus (Petrus) deſſen Apo- logie des Pomponatius, be- treffend deſſen Werk de im- mortalitate animae II, 533.

Berigard (Claude Guillaume de) ein Antiperipatetiker II, 659. sein Leben 660. vor- nehmſtes Werk: circulus Piſanus. eb. Plan und Inn- halt deſſelben 661. Annah- me der Atomen, aber nicht als von Ewigkeit exiſtirend, ſondern von Gott geſchaffen. 663. Sein Urtheil über die einzig wahre Kosmogonie. eb. Geiſt ſeines Syſtems. 664.

Berkeley, deſſen Leben V, 86. Schriften. eb. 87. 89. 122. 130. Syſtem des Idealiſ- mus: Natur und Arten der Wahrnehmungen 90. Natur des wahrnehmenden Subjects 91. Subjectivität der ſinnlichen Wahrnehmun- gen eb. Beweiß für dieſel- be, in ſo fern ſie ſich auf die empfindbaren Qualitäten der Dinge; 92. und in ſo fern ſie ſich auf ihre Grund- eigenſchaften beziehen. eb. Subjectivität der Vorſtel- lung von einer materiellen Subſtanz 93. Unerkennbar- keit äuſſerer Objecte, wenn auch wirklich ſolche exiſtir- ten. 94. Möglichkeit, Vor- ſtellungen von ihnen zu ha- ben ohne die Vorausſetzung ihres Daſeyns. eb. Erzeu- gung der Sinnenvorſtellun- gen durch eine äußere Urſa- che. 96. Natur dieſer Urſa- che eb. des Geiſtes über- haupt eb. deſſen Unvorſtell- barkeit. eb. Unwillkührlich- keit der ſinnlichen Wahrneh- mungen 97. Teleologiſche Anſicht ihrer beſtimmten Ordnung 98. deren Identi- tät mit den Vorſtellungen der Phantaſie, oder den ſo- genannten Bildern der Din- ge. 99. Widerlegung der Ein- würfe gegen den Idealiſmus aus der Aufhebung aller Realität durch ihn 100. ſei- nem Widerſtreit mit dem Sprachgebrauche 101. dem Unterſchiede zwiſchen Reali- täten und Einbildungen 102. der Vernichtung der Dinge mit dem Verſchwinden der Ideen unter ſeiner Voraus- ſetzung; eb. der Immate- rialität des Geiſtes 104. den mechaniſchen Naturprinci- pien 105. dem allgemeinen Glauben an die Exiſtenz ei- ner Materie 106. der Un- verträglichkeit gewiſſer evi- denter Wahrheiten aus der Mathematik und Philoſo-

phie

phie mit dem Idealiſmus; 109. der Zweckmäßigkeit in den Naturerſcheinungen. 110. Nähere Beſtimmung des Begriffs der Cauſſalität zur Rechtfertigung des Idealiſmus. eb. Erklärung der Sinnenobjecte für Zeichen der Vorſtellungen und Empfindungen. 111. der künſtlichen u. regelmäßigen Ideencombinationen. eb. Beſtreitung des angenommenen Begriffs der Materie, als einer empfindungsloſen und unthätigen Subſtanz. 112. ihrer vom Geiſte unabhängigen Exiſtenz; eb. und Wahrnehmbarkeit für die Gottheit 113. Widerlegung des Einwurfs, daß die Materie exiſtiren könne, ohne wahrgenommen zu werden; 114. daß der Wortſinn der Offenbarung dem Idealiſmus entgegen ſey. eb. Empfehlung des letztern, weil er den Skepticismus 116. und Atheismus 118. aufhebe; und die Schwierigkeiten in der Erklärung der abſtracten Ideen hinwegräume. eb. Anwendung deſſelben auf das Daſeyn und die Natur Gottes. 119. Unmittelbare Erkennbarkeit dieſes. eb. Verbindung der endlichen Geiſter durch ihn. 120. Unmittelbare Erzeugung der Naturerſcheinungen aus ihm. 120. Theodicäe. 121. Beweiß für die Nichtexiſtenz der Materie aus der Subjectivität der Empfindungen. 122. Widerlegung des Einwurfs gegen das idealiſtiſche Syſtem, daß unter ſeiner Vorausſetzung Gott der Urheber des Böſen 126. und des Irrthums ſey. 127. Kritik dieſes Syſtems. eb. deſſen Verhältniß zum Leibnitziſchen Idealiſmus. 128. Vornehmſte Gründe gegen den Idealiſmus überhaupt. 129. Theorie der Geſichtsempfindung. 130. Mittelbare Erkenntniß der Entfernung der Objecte. 131. Doppelte Gattung von Objecten der Geſichtswahrnehmung, und deren Verhältniß. 135. Erklärung des ſcheinbar größern Durchmeſſers des Mondes beym Aufgange 136. einiger andern hierher gehörigen Phänomene. 139. Bemerkungen über die Geſichtswahrnehmungen der Größe. 140. Unterſuchung über die Möglichkeit, die richtige Lage der Geſichtsobjecte zu erkennen. 143. Erzeugung der Ideen von Oben und Unten durch den Gefühlsſinn. 144. Weſentliche Verſchiedenheit zwiſchen Geſichts- und Gefühls-Ideen. 149. Scheinbarkeit der Darſtellungen äußrer Objecte auf der Fläche der Augen. 153. Specifiſche Verſchiedenheit derjenigen Geſichts- und Gefühls-Ideen, welche ſich auf Ein Ob-

Object beziehen; 155. erläutert an den Beyſpielen der Ausdehnung und Figur; 158. Bewegung. 162. Hebung der Zweifel gegen dieſe Annahme. 163. Behauptung, daß die berührbare Ausdehnung das Object der Geometrie ſey. 167. Gleiches Verhältniß ſichtbarer Figuren zu berührbaren, wie der Wörter zu Ideen. 169. Ausdehnung des Satzes auf Solida ſowohl als Flächen. 171. Kritik dieſer Theorie. 173. Polemiſch moraliſche Schrift gegen die Freygeiſterey. eb. Bedeutung des Worts: Freydenker. eb. deſſen Ableitung. eb. Widerlegung der Behauptung: daß Verſchiedenheit der Meinungen die objective Wahrheit aufhebe. 178. Einfluß des Atheiſmus und Naturaliſmus auf das Sittenverderbniß. 180. deſſen Hang zum Papismus und zur politiſchen Sklaverey. 181. Kritik der unter den Freydenkern herrſchenden Begriffe von Ehre und Tugend. 182. ihrer Zweifel gegen die Argumente der Exiſtenz Gottes. 184. der antitheiſtiſchen Vorſtellungsart von deſſen Weſen. 188. (Vertheidigung der von den Theiſten angenommenen göttlichen Attribute gegen den Vorwurf der Unverſtändlichkeit, und Negativität. 189. Rechtfertigung der Gottheit wegen des in der Welt vorhandenen Uebels. 190).

Bernardinus (Tomitanus) Kritiker und Commentator des Ariſtoteles II, 526.

Bernhard (Barlaam) deſſen Verdienſte um die Einführung der Griechiſchen Litteratur im Occident. II, 24. Sendung nach Avignon. 32. Sein vornehmſter Schüler. eb. Zeugniſſe Petrarcha's, Boccacio's, und Johannis Cantacuzeni von ihm. 33.

Bernhard (v. Chartres) ein Realiſt. I, 845.

Bernier, Epitomator des Gaſſendi, III, 222.

Beſſarion, deſſen bürgerlicher Character. II, 69. Lehrer. eb. Verdienſte um die Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften. 70. Schriften. 72. Hauptinhalt des Werks in calumniatorem Platonis: Widerlegung der dem Plato gemachten Vorwürfe wegen unvollſtändiger und unſyſtematiſcher Behandlung der Philoſophie. 134. Beweis einer nähern Uebereinſtimmung des Chriſtenthums mit den Platoniſchen, als Ariſtoteliſchen Lehren; betreffend die Natur der Gottheit; 138. Dreyeinigkeit; 139. Schöpfung aus Nichts; 141. Vorſehung; eb. die Natur der Seele und ihre Unſterblichkeit; 143. Freyheit des Willens; 144. Nähere Beſtimmung des Verhält-

hältniſſes des Ariſtoteliſchen und Platoniſchen Syſtems zum Chriſtenthum. 145. Apologie des ſittlichen Characters Plato's. 146.
Beurhus (Friedr.) deſſen Schrift II, 700.
Bielefeld, deſſen Schrift V, 41.
Bilfinger (Georg Bernhard) deſſen Leben und Schriften. IV, 653.
Boccacio (Johann von) deſſen Leben. II, 48. Verdienſte um die Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften. 49.
Bodinus (Johann) deſſen Leben. II, 935 vornehmſtes Werk 936. Meinung über den Urſprung der Regentenwürde; 937. die Empörung gegen Tyrannen. eb.
Böhm (Jakob) deſſen Leben. II, 436. Schriften. 437. Quellen ſeiner myſtiſchen Vorſtellungsart. eb. Seine Lehrſätze von dem Verhältniß des Vaters und Sohnes in der Gottheit. 448.
Boethius, deſſen Leben und Lehrer. I, 807. Commentare zum Ariſtoteles. 857.
Boetie (Eſtienne de la) deſſen Leben; II, 925 politiſches Werk. eb. Tendenz deſſelben. eb. Hauptinnhalt. eb. Claſſification der Tyrannen. eb. Angabe der Urſachen der Gleichgültigkeit gegen ihre Bedrückungen. 928.
Bolingbrocke (Henry St. John) deſſen philoſophiſcher Charakter, V. 301. vorzüglichſtes philoſophiſches Werk. 304. Hauptinnhalt deſſelben: Vertheidigung des Empiriſmus. eb. Argumentation für das Daſeyn Gottes. 303. Rüge der Thorheit und Anmaaßung der Philoſophen. 305.
Bonnet (Carl) deſſen Leben, VI, 245. philoſophiſcher Character; 246. Schriften. eb. vergl. 300. Syſtem der empiriſchen Pſychologie und Phyſiologie: Grund-Quelle der Vorſtellungen. eb. Bedingung des Selbſtbewußtſeyns. eb. Vorſtellungen, welche mittelbar mit der Sinnlichkeit zuſammenhängen, und unmittelbar aus Reflexion entſtehen. 247. Unerklärbarkeit des Zuſammenhangs zwiſchen Nervenbewegungen und Ideen. eb. Bedingte Nothwendigkeit der Sinnes-Organe, zur Erzeugung der Ideen. eb. Nothwendige Exiſtenz einer Sinnenwelt zur Erklärung der unwillkührlichen Senſationen. 249. Unſtatthaftigkeit aller Hypotheſen über die Verbindung zwiſchen Seele u. Körper. eb. Grund der Verſchiedenheit der Senſationen. 250 Erinnerungsfähigkeit. eb. Veränderung der ſinnlichen Eindrücke mit ihrer Wiederhohlung. eb. Geſetz der Erinnerung. 251. Correſpondenz zwiſchen Willensäußerungen und Veränderungen in den ſenſibeln Fibern. eb. Verhältniß der Auf-

Aufmerkſamkeit zu den übrigen Seelenthätigkeiten. eb. Urſache ihrer Ermüdung; 252. Spannung eb. Deren Einfluß auf die verſchiedene Entwickelung der Geiſteskräfte. eb. Reproduction der Ideen durch Imagination u. Gedächtniß. eb. Grund der eigenthümlichen Wirkung der Fibern. 253. Ideenaſſociation, nach einer beſtimmten Ordnung. 254. Beytrag der Aufmerkſamkeit zu ihr. eb. Bedingung des Aufbewahrens der Vorſtellungen im Gedächtniß. 255. Ungrund der Hypotheſe von zurückgelaſſnen Spuren der Sinnes-Eindrücke im Gehirn. eb. Haften der Vorurtheile an eignen Fibern. eb. Vermeinter und wirklicher Einfluß der Willkühr auf Ideenerweckung. 256. Vermögen der Freyheit; eb. deſſen Verhältniß zum Willen. eb. Determination des Willens; eb. deren Art und Weiſe. 257. Immaterialität der Seele. 258. Anſicht vom Materialiſmus, in ſo fern er ſich auf das ſittliche Intereſſe bezieht. eb. Zuſammenhang der Phyſiologie mit der Pſychologie. 259. Nothwendigkeit der Hypotheſen in ihr; eb. Ideal der naturforſchenden Methode überhaupt. eb. Theorie der Erzeugung: Annahme der Präexiſtenz organiſirter Keime vor der Befruchtung. 261. Folgerungsſatz. 262. Erklärung des Ausdrucks: ſich entwickeln. eb. Unmittelbarer Anfang der organiſchen Thätigkeit nach der Befruchtung. eb. Erklärung der Irritation, mit beſondrer Anwendung auf das Herz. 263. Wirkung der befruchtenden Feuchtigkeit auf die Erregung der Herzensthätigkeit. eb. Modificirung ſeiner innern Theile 264. durch Eindringen und innige Vereinigung mit denſelben. eb. Nährendes Vermögen der befruchtenden Feuchtigkeit. 265. Proportionnirtheit zwiſchen ihrer und des Keimes Beſchaffenheit. eb. Organ des Keims, in welches ſie eindringt. 266. Beweiſe für die angenommene Präexiſtenz der Keime. eb. Grundſatz, auf den ſie ſich ſtützt. eb. Widerlegung des aus der Mannichfaltigkeit in den Naturproducten gegen ſie genommenen Einwurfs. eb. Unmöglichkeit einer mechaniſchen Bildung organiſcher Weſen, 267; erläutert durch Beiſpiele. 268. Nähere Beſtimmung des Verhältniſſes zwiſchen den Theilen des Keims, und des aus ihm entwickelten vollkommnen organiſchen Körpers. 269. Erklärung des Keims. eb. Präexiſtenz des beſeelenden Princips organiſcher Körper. eb. Wahrſcheinliche Exiſtenz der Thierſeelen. eb. deren Natur. 270.

Bil

Billigung der Hypotheſe von Einſchachtelung präformirter Keime. 271. Mißbilligung der Hypotheſe von der gleichgültigen Erzeugung. eb. Erklärung der Mißgeburten 272. Mechaniſche Erklärung der Ideenaſſociation 273. Grund-Organ der Seelenthätigkeiten. 274. Sitz der Seele. eb. Allgemeine Empfänglichkeit der Nerven für äuſſere Einwirkungen. eb. Unbekanntheit der innern Structur des Gehirns. 275. Benennung des Seelenorgans. eb. deſſen Verhältniß zu den äuſſern Sinnen und Nerven. eb. Doppeltes repräſentatives Syſtem der Zeichen der Ideen im Gehirn. eb. Erklärung der Willens-Motive und allgemeinen Begriffe aus der angenommenen Hypotheſe von dem Haften der Ideen an Gehirnfibern; eb. fg. der Gewalt der Leidenſchaften. 276. Fortdauer der Thier-Seelen nach dem Tode. 278. Art und Weiſe dieſer Fortdauer. 281. namentlich in Beziehung auf Vermehrung und Vervollkommnung ihrer geiſtigen Organe. 282. 283. (Größere Vollkommenheit des menſchlichen Gehirns im gegenwärtigen Zuſtande, worauf ſie beruhe, und deren Wirkung 282.) Stufenfolge der belebten Weſen, angewandt auf die Perfectibilität in dem künftigen Zuſtande 284. Beweis der Einſchachtelungs-Hypotheſe aus der Palingeneſie. eb. deren Anwendung auf die Natur der Pflanzen. 286. Annahme eines Seelenprincips in dieſen, und gewiſſer Thätigkeiten deſſelben 287. deren Verhältniß zu den Thierſeelen. eb. Unerforſchlichkeit des Sitzes ihrer Seelen. eb. Möglichkeit ihrer Fortdauer und Perfectibilität. 288. Verhältniß der Pflanzen zu den Thieren, als organiſche Ganze betrachtet. eb. Unterſchied zwiſchen ihnen und den Pflanzen-Thieren. 290. deren Empfindungsfähigkeit. 291. Seelen-Princip. eb. Unbeſtimmbarkeit ſeiner Structur eb. Zuſtand der Menſchen- und Thier-Seelen vor dem gegenwärtigen Leben; eb. deren Entwicklung aus primitiven organiſirten Weſen. eb. fg. Hypotheſe von mehr als einer Erd-Revolution. 292. Beſtimmte Präformation der Keime in Beziehung auf die verſchiedenen Erdrevolutionen. 293 Harmonie aller Welten. eb. Drey Ur-Epochen der Bildung der Erde und ihrer Bewohner. 294. Beſtimmung des Menſchen zur Glückſeeligkeit 295. Mittel ihrer Erreichung. eb. Characteriſtiſcher Unterſchied deſſelben von den Thieren, hierauf gegründet. eb. Determinirende Urſache des Willens. eb. deſ-

deſſen Object. eb. Vermögen der Freyheit. eb. Zurechnungsfähige Handlungen. eb. Weſen der Zurechnung. eb. Verhältniß der Thiere zu den Menſchen in Rückſicht der Moralität. eb. Einzig möglicher Weg, durch die Vernunft eine Fortdauer der irrdiſchen Weſen mit Gewißheit zu erkennen. 297. Geſchichte der Aufnahme dieſes Syſtems und deſſen Werth. eb.

Bourdin, deſſen Werk über den Carteſianismus III, 64.

Bruno, deſſen Leben II, 704. philoſophiſche Bildung. 712. Schriften 718. 40. 42. 48. 53. 55. 57. 58. 69. 97. 812. 19. 31. 36. 52. metaphyſiſches Syſtem in ein Syſtem der Mnemonik verwebt: Allgemeines und beſondres formelles Princip der Lulliſchen Kunſt; 719. materielles. eb. Object derſelben. eb. Haupt- und Untertheile. 720. Elementarbegriffe mit ihren abſoluten und relativen Prädicaten. 721. Erklärung des Ausdrucks: Schatten der Idee; 723. der Natur, und Naturdinge. 724. Uebergang der niedern Dinge in die Natur der höhern. eb. Nothwendige Ungleichheit der Theile des Univerſums. 726. Verſchiedenheit in den Schatten der Ideen. eb. Mangel eines wahren Widerſtreits unter denſelben. 727. Natur und gegenſeitiges Verhältniß der phyſiſchen Schatten der Ideen. 728. raum- zeit- und bewegungsloſe Exiſtenz derſelben. eb. deren Ableitung aus einem Urprincip. 729. Weltordnung nach Gradationen. eb. Unabhängige Thätigkeiten des Geiſtes. 730. Formen der Dinge, worin ſie enthalten ſeyen. eb. Unerfüllbarkeit der Materie durch die Formen. eb. Identität des Dasſelben, Bleibenden und Ewigen. 731. Natur und Wirkungen des erſten Verſtandes. eb. Unendliche Vervielfältigung der Dinge. eb. Verhältniß des erſten Verſtandes, der Natur und Vernunft in Rückſicht auf die Hervorbringung der Ideen, Dinge und Formen. eb. Veränderung der Formen ſelbſt durch Veränderung ihres Orts. 732. Inbegriff aller Dinge in einer Idee des Urverſtandes. eb. Quelle des Irrthums und der Vergeſſenheit. eb. Ausdruck der Materie durch eine unendliche Zahl. 733. Vier Arten der Form. eb. Unterarten der letztern, oder der Idee. eb. Verhältniß der Idee zur Form, und der Idee im göttlichen Verſtande zu den objectiven Weſen eines Dinges. eb. fg. Mnemonik: Beſtimmung ihres Gebiets. 734. Eigenthümliche Anſicht des Denkens.

kens. eb. Innige Verbindung der Kunſt zu denken mit der Kunſt der Natur des Univerſums. eb. Zwölf Schriftarten der Seele und des äuſſern Organiſations-Principes. eb. Verſchiedene Beziehungen derſelben. 735. Gegenſtand der Unterſuchung der Mnemonik im eigentlichen Sinn. 736. Erſtes Subject der Erkenntniß. eb. Erklärung des Kunſtausdrucks: Bilden der Formen. eb. Concurrirende Aeuſſerungen der Seele zu dem Urtheilen und Schlieſſen. 737. Vornehmſte derſelben. eb. Erklärung des Ausdrucks: ſigilli. 740. Mnemoniſche Zeichen. 741. Fünf Grade des Denkvermögens. 743. Erklärung des Ausdrucks: Contraction. 744. Regierer und Bildner der geiſtigen Thätigkeit. eb. Vier Hauptobjecte der Unterſuchung, nach vier Graden der Betrachtung anzuſtellen. 745. Grade der Form. eb. Zwölf Gattungen der Formen der Naturdinge. eb. Zwölf andre Formen der Sprache, jenen correſpondirend. 746. Formen der Formen, und Fundamente derſelben 747. Klaſſen letztrer. eb. Proſecutores der Wiſſenſchaften. 748. Unterſcheidung von vier innern Sinnen und Beſtimmung derſelben. 750. Vornehmſtes Hülfs-Vermögen für das Gedächtniß. eb. Beſtimmung ſeines Verhältniſſes zu ihm. eb. Lehre von den Subjecten und Formen. eb. Verhältniß der mathematiſchen Subjecte zu dem Gedächtniß; und Regeln für deren Auffaſſung, 751. für die Auffaſſung der Formen. 752. Beſtimmung der Wirkſamkeit Gottes, der Natur und Vernunft. 759. Gattungen der Bezeichnung. 760. Dreyfache Beziehung des Dinges. eb. Drey Principien und Wirkungen der Dinge. eb. Grundlage abſichtlicher Wirkungen. eb. Verſchiedene Beziehungen dieſer Grundlage. eb. Eintheilung der Dinge. 761. Erzeugung ihrer Mannichfaltigkeit durch Idee und Form. eb. Inbegriff aller in der Idee. eb. Correſpondenz zwiſchen Verſtand und Gedächtniß auf der einen, und der Idee auf der andern Seite. 762. Idee, als das Cauſſal-Princip der Natur vorgeſtellt. eb. Zwölf Gattungen derſelben. 763. Vehikel der Bilder der Naturdinge. 764. deſſen entgegengeſetzte Arten. eb. Verſchiedne andre Benennungen für daſſelbe. eb. Oerter der Begriffe. 766. Secundare und mittlere Bezeichner und Geber der Dinge. 767. Metaphyſik: Nothwendigkeit eines Princips zur Erklärung der vorhandnen Dinge,

 und

und Unergründlichkeit deſ-
ſelben. 769. Unterſchied
zwiſchen Princip und Urſache
eb. Natur der erſten Ur-
ſache, oder des allgemeinen
Verſtandes, und Verhält-
niß deſſelben zum menſchli-
chen Verſtande eb Unter-
ſcheidung eines dreyfachen
Verſtandes. 772. Wirkende
Urſache der Naturdinge,
äußerliche und innerliche. eb.
Verknüpfung derſelben mit
der formalen und dieſer mit
der Endurſache. eb. Gegen-
ſtand der Wirkung. eb.
Zwiefache Form ihres Pro-
ductes. 773. Beſtimmung
der Endurſache. eb Identi-
tät der Form und wirkenden
Urſache, in wie fern ſie Statt
finde. eb. Erklärung der
Möglichkeit dieſer Identi-
tät. eb. Zwey Arten der
Subſtanz, Materie und
Form, und ihr Verhältniß.
777. Beweiß für die Reali-
tät einer formloſen Materie.
778. Analogie des Verhält-
niſſes zwiſchen einer Mate-
rie und Form der Kunſt und
der Natur. eb. Ausſchlieſ-
ſende Realität und innere
Möglichkeit eines Princips
in der Materie. eb. Doppel-
te Anſicht der Materie als
Potenz und Subject. 780.
Doppelte Beziehung jenes,
als actives und paſſives Ver-
mögen. eb. Innbegriff alles
Daseyns in dem erſten Prin-
cip; eb. auch in dem Uni-
verſum; 782. aber nicht in
den einzelnen Naturdingen.
eb. Unbegreiflichkeit einer
ſolchen Vereinigung des ab-
ſolut activen und paſſiven
Vermögens in einem Prin-
cip. eb. Einheit aller Dinge
der Subſtanz nach. 783.
Mannichfaltigkeit der Ma-
terie, in ſo fern ſie die Men-
ge der Formen in ſich ſchließt;
Einfachheit derſelben an ſich
betrachtet 784. Einheit,
Unendlichkeit und Unbeweg-
lichkeit des Univerſums. 787.
Auflöſung aller Widerſprü-
che in ihm. 789. Subſtan-
tielle Einheit des Ganzen
und jeden Theils des Uni-
verſums 790. Entwicklung
der beſondern zuſammenge-
ſetzten Subſtanzen aus der
Einheit (nach den Pythago-
räern) oder dem Punkt
(nach Plato.) 792. Ver-
hältniß der Mannichfaltig-
keit der Veränderungen ei-
nes Subjects. 794. Object
des tiefſten Geheimniſſes der
Natur und Kunſt. eb. des
höchſten Guts. eb. Unend-
lichkeit des Univerſums 797.
deſſen Selbſtſtändigkeit eb.
räumliche Exiſtenz. eb. Un-
endlichkeit des Raums. eb.
Verwerflichkeit der Ariſtoteli-
ſchen Definition deſſelben,
und der Annahme eines
leeren Raums, in dem ſich
das Univerſum befinde. eb.
Wirklichkeit des leeren
Raums jenſeits des Univer-
ſums. 798. Uebereinſtim-
mung des Zeugniſſes der
Sin-

Sinne mit der Annahme eines unendlichen Weltalls. eb. Erfüllbarkeit des Raums jenſeits des Univerſums. eb. Annahme der zahlloſen möglichen Welten aus der Exiſtenz der wirklichen gerechtfertigt. eb. Natur des Raums der wirklichen Welt in Beziehung auf das Unendliche. 799. Unendlichkeit der körperlichen Natur im Univerſum. eb. Unendlichkeit der Wirkung proportionirt der unendlich wirkenden Urſache. eb. Beweiß für die Unendlichkeit des Univerſums aus der Figur des Raums; 800. der Güte und Größe Gottes. eb. Weitere Argumentation für dieſelbe. 801. Einheit des Himmels. eb. Ungereimtheit einer allgemeinen Bewegung des Firmaments, und der excentriſchen Bewegung der Himmelskörper. 802. Unendlichkeit der Bewegung im Univerſum. 803. Folgerungen aus der Annahme von einem unendlichen Univerſum. 804. Weitere Analyſe des Begriffs vom Urprincip. 808. Vereinigung des Kleinſten und Größten, der Einheit und unendlichen Allheit in ihm. eb. Analyſe des Begriffs vom Kleinſten. eb. Beweiß der Unſterblichkeit der Seele aus ihm. 811. Abgeleitete Begriffe aus der Monas nach Stufenreihen. 813. Verhältniß der Dyas zur Monas. 814. Entwickelung der aus ihr abzuleitenden Begriffe. eb. Erkenntniß des Weltalls als moraliſche Beſtimmung des Menſchen betrachtet. 820. Unermeßlichkeit dieſes. 821. Widerlegung der Ariſtoteliſchen Gegengründe. 822. Aſtronomiſche und kosmophyſiſche Sätze: Definition des Himmels. 824. Eintheilung der Weltkörper. 825. deren Principien. eb. Gleichheit der obern und untern Weltkörper der Materie nach. eb. Erklärung der Geſtalt und Größe, in der ſie erſcheinen; eb. Beweiß, daß die Sonne kein abſolut leuchtender Körper ſey. eb. deren Analogie mit der Erde. eb. Natur der Luft. 827. deren Unterſchied vom Aether. eb. Identität des Aethers mit dem abſoluten Raum und den Geſtirnen in gewiſſen Beziehungen. eb. Engere und weitere Bedeutung des Worts: Himmel. Bewohner des Himmels, des Aethers und der Sterne. eb. Zahlloſigkeit der Planeten. 828. Princip der Bewegung der Geſtirne. 829. Gradation von der Empfindung zur Begierde. eb. Zweck der Seelenthätigkeit. eb. Deduction aller Bewegung aus dem Seelenprincip. eb. Empfindungsvermögen unorganiſcher Weſen. 829. Allgemeines Streben

der

der Elemente nach der runden Geſtalt. eb. Unendlichkeit und Einheit des Univerſums. 830. Kritik dieſes metaphyſiſchen Syſtems 854.

Bryant (Jakob) deſſen Argumente gegen den Determiniſmus. VI, 443.

Budde (Joh. Franz) deſſen Leben. IV, 660. Schriften 662. 64. 67. Characteriſirung des Eklecticiſmus. 663. Syſtem der:

A. Theoretiſchen Philoſophie: α) Phyſik: Beſtimmung eines negativkritiſchen Princips derſelben; 664. ihres Gebiets. eb. Vertheidigung der Hypotheſe von der Einwirkung dämoniſcher Naturen auf die ſublunariſche Welt gegen Becker. 605. β) Theologie: Verwerfung des Carteſianiſchen Beweiſes für das Daſeyn Gottes. 666. Annahme des moraliſchen und teleologiſchen. eb. Widerlegung des Spinoziſtiſchen Begriffs von der Subſtanz und der Behauptung von ihrer Identität mit der Gottheit. 667.

B. Praktiſchen Philoſophie: Beſtimmung des Zwecks der Pflichten. eb. ihres doppelten Beſtimmungsgrundes. eb. Eintheilung der Ethik in Rechts- und Klugheits-Lehre. eb. Eintheilung der letzten in Oekonomik und Politik. 669. Beſtimmung des Inbegriffs der allgemeinen Klugheitslehre; oder Ethik im engern Sinne. eb. ihres Verhältniſſes zur Moraltheologie. eb. Inhalt der α) Ethik: Natur des Willens, und Verhältniß deſſelben zum Verſtande; 670. deſſen Freyheit. 671. Widerlegung des Einwurfs gegen ſie aus der göttlichen Allwiſſenheit. 672. Verwerfung einer Determination des Willens durch das Schickſal und die Geſtirne 673. Definition der Sitten. eb. Zwiefacher Geſichtspunct des moraliſchen Zuſtandes. eb. Entſtehung der Thorheiten und Laſter aus Krankheiten des Verſtandes; eb. deren Princip. 674. aus Krankheiten des Willens; eb. deren Princip. eb. Unverwerflichkeit der Selbſtliebe an ſich betrachtet. eb. Allgemeine Urſachen ihrer Ausartung; eb. Beſondre Urſachen derſelben. eb. Hauptgattungen der böſen Neigungen. eb. Mittel zur Beſſerung des Willens. eb. Unzulänglichkeit dieſer ohne die göttliche Gnade. 678. Mangelhaftigkeit der praktiſchen Philoſophie. eb. β) Natürliche Rechtslehre: Nothwendigkeit der Regeln und Geſetze. 679. Begriff der Verbindlichkeit eb. Freyheit. eb. Vollkommne und unvollkommne Geſetze. eb. Menſchliche und göttliche. eb.

Ein-

Eintheilung der erſten in allgemeine und beſondre. eb. Character guter und böſer Handlungen, gerechter und ungerechter. eb. Natürliche Verdorbenheit des Menſchen. 680. Erkenntnißquelle der natürlichen Geſetze. eb. Nothwendige Vorausſetzung eines göttlichen Geſetzgebers zur Begründung des Naturrechts. eb. Principien der geſammten praktiſchen Philoſophie: Moral Rechts 680. politiſches Princip. 681. Zergliederung des Rechtsprincips. eb. Dreyfaches Object der menſchlichen Handlungen. eb. Misbrauch der Thiere, nicht dem Effect, ſondern Affect nach. eb. Drey Rechtsregeln in Beziehung auf die verſchiedenen Objecte der Handlungen eb. γ) Politik: Beytrag der geſellſchaftlichen Verhältniſſe zu dem menſchlichen Elend, 682. im Privat- und öffentlichen Leben. eb. namentlich durch Machiavellismus. eb. deſſen Gegenſatz. 683. Eingebildetes und wahres Intereſſe eines Staats. eb. Werth und Methode der Ideale von Staatsverfaſſungen. 684. Regeln der Geſetzgebung; eb. der Beſtrafung. 686. Nöthige Vorſicht bey Abſtellung von Misbräuchen. 688. Belohnung des Verdienſtes. eb.

Burana (Joh. Franciſcus) Commentator und Kritiker des Ariſtoteles II, 526.

Buridan, deſſen Lehrer I, 890. Argumente für die Willensfreyheit. eb.

Burlamaqui, deſſen Leben und Schriften. VI, 307.

C

Cäſalpinus (Andreas, ein Peripatetiker) ſein Leben. II, 599. Schriften. 600. 610. Charakter ſeiner Schreibart; eb. ſeines Syſtems, verglichen mit dem reinen Peripateticiſmus. 600. Seine willkührliche Deutung des Peripateticiſmus. eb. Seine Lehrſätze: Natur der höchſten Principien der Wiſſenſchaften. 601. Unterſchied dieſer höchſten Principien, eb. Unterſchied der Wiſſenſchaften nach den reellen Verſchiedenheiten der Subſtanz. 602. Einzige Subſtanz, und Sitz der Seele in einem Theile des Körpers. 603. Realität der Prädicamente der Subſtanz. eb. Natur der reinen, oder Urſubſtanz. 604. Kreisbewegung des Himmels, als eine Nachahmung der höchſten Intelligenz betrachtet. 605. Unterſchied dieſer von den menſchlichen Intelligenzen eb. Unſterblichkeit der menſchlichen Seele, bewieſen aus ihrer, von der Materie unabhängig wirkenden, Denkkraft. 606. Natur, als Princip des Leidens, entgegengeſetzt dem Princip der Form, oder der Thätigkeit. 607. Behauptung: daß nicht unbewegliche, und auch nicht

alle bewegliche, Dinge in einem Orte ſeyen. eb. Entſtehung der Ur-Thiere ohne Saamen. 608. Sitz der Seele im Herzen. 609. Göttlicher Theil in der menſchlichen Natur. 611. Natur und Wirkungsart der Dämonen in der ſublunariſchen Welt; eb. Mittel, ihnen entgegenzuwirken. 612. Geſchichte der Aufnahme dieſes Syſtems; eb. deſſen Gegner. 614. Kritik von Taurellus, 615. betreffend ſeine Abweichung vom Averrhoiſmus, eb. und reinen Peripateticiſmus. 615. Nähere Beſtimmung dieſer. 618. Kritik des Syſtems an ſich betrachtet. 622.

Campanella (Thomas) deſſen Leben, II, 879. Schriften. 882. Syſtem: der theoretiſchen Philoſophie: Allgemeine Anſicht von der Philoſophie als Wiſſenſchaft. 882. Eintheilung der Magie; eb. Metaphyſik: Vertheidigung des philoſophiſchen Dogmatiſmus gegen die Skepſis. 883-889. Prinzipien der Erkenntniß. eb. Grundkraft der Seele, und ihre Wirkungsart. 890. Verhältniß des Gedächtniſſes und der Erinnerung zu ihr. 891. Natur des Verſtandes eb. Identität der denkenden und empfindenden Seele. eb. Weitere Widerlegung der ſkeptiſchen Argumente gegen die Gewißheit der Erkenntniß. eb. Princip der Metaphyſik. 894. Beſtreitung des Ariſtoteliſchen Begriffs dieſer Wiſſenſchaft. eb. Begründung ihrer Nothwendigkeit. eb. Beſtimmung ihres Zwecks. 892. Axiom, von dem ſie ausgeht. eb. Regel der Reflexion, welche ihre Unterſuchungen leitet. eb. Gegenſtand ihrer Unterſuchung. eb. Ontologie: Eintheilung d. Primalitäten des Seyns eb. Abweichende Beſtimmung der Prädicamente von der Ariſtoteliſchen. eb. Grundbedingungen der Dinge. eb. Eintheilung der Primalitäten des Nichtſeyns. Theologie: Entwicklung des Begriffs von Gott aus dem Begriffe der Einheit. 898. Prädicate deſſelben, nach ſeinen Primalitäten betrachtet. eb. Wirkungen ſeiner Grundeigenſchaften eb. Kosmologie: Zweck und Endzweck der Dinge überhaupt 899. der Natur und des Menſchen. eb. Phyſiſche Naturprincipien. eb. Kataſtrophe, welche der Welt bevorſteht. eb. Pneumatologie: Primalitäten der Geiſter. eb. Erkenntniß des Weſens der menſchlichen Seele aus ihren Wirkungen. eb. Beſtimmung dieſes Weſens. eb. Primalitäten derſelben. eb. Folgerung ihrer Unſterblichkeit aus dieſen. 900. Syſtem

ſtem der **praktiſchen Philoſophie**: deren Identität mit Religion; eb. Entwicklung ihrer Lehren aus dem Streben nach Vollkommenheit. eb. Unterſchied zwiſchen einer angebohrnen und erworbnen Religion. eb. Nothwendigkeit einer Offenbarung. eb. Beweiß für die Unſterblichkeit der Seele aus dem Daſeyn Gottes. eb. Kritik dieſes Syſtems. 901.

Cardanus (Hieronymus) deſſen Leben II, 856. Schriften und philoſophiſcher Geiſt. 861. Bemerkungen über die Vortheile des Unglücks 863. das Wohlgefallen am Schönen eb. vorgeblicher Atheiſmus, 865. aſtrologiſche Erklärung der Thaten Jeſu. 866.

Des Cartes (René) deſſen Leben, III, 4. wiſſenſchaftlicher Character 8. Entwickelung ſeiner Philoſophie aus der Skepſis; eb. deren Geiſt im Vergleich mit der Pyrrhoniſchen. eb. Sein Verdienſt um die philoſophiſchen und mathematiſchen Wiſſenſchaften. 9. Seine Schriften. 11. 22. Syſtem: der **theoretiſchen Philoſophie**. Logik: Grundregeln der praktiſchen. 12. Metaphyſik: deren Princip. 13. Einwürfe der Neuern gegen daſſelbe. eb. Abgeleitete Lehrſätze: 14. die Seele eine denkende Subſtanz; eb. ihre Unabhängigkeit von der Materie und Erkennbarkeit aus unmittelbarem Bewußtſeyn; eb. Eingeſchränktheit ihrer Erkenntniß; 15 Angebohrenheit der Idee eines abſolut vollkommnen Weſens; eb. Ableitung der Wahrheit aus Gott wegen Unſicherheit ihrer anderweitigen Kriterien; eb. Unendlichkeit des Univerſums; 16. Identität der Materie und Ausdehnung; eb. Eintheilung der Subſtanzen in ausgedehnte und denkende; eb. Unvollkommenheit derſelben und Bedürfniß einer göttlichen Aſſiſtenz zu ihrer Erhaltung; eb. Einziges weſentliches Merkmahl der Körper. 18. Phyſiologie und Pſychologie: Unterſcheidung eines Lebens- und Seelen-Princips, und Erklärung der vegetabiliſchen und animaliſchen Bewegung aus jenem. 19. Sitz des Lebensprincips. 22. Unabhängigkeit der Seele vom Körper in ihren Functionen. 23. Drey Gattungen der Ideen. eb. Kriterium der angebohrnen; verſchieden von dem Platoniſchen. 24. Hypotheſe über die ſinnliche Wahrnehmung und Ideenaſſociation; 24 die Verbindung zwiſchen Geiſt und Körper. 25. Beweiß für die Freyheit aus dem Bewußtſeyn. 26. Erklärung des Irrthums

aus ihr. eb. Nothwendigkeit der Beſchränkung des Verſtandes, und Freyheit des Willens. eb. Beantwortung des, aus Gottes Allmacht gegen ſie hergenommenen Einwurfs. eb. Beſtimmung der Begriffe: Leiden und Thun. 28. Eigenthümliche Thätigkeiten des Körpers und der Seele. eb. Elemente und Eigenſchaften der Lebensgeiſter. eb. Wirkungen derſelben. eb. Urſache ihrer Bewegungen. eb. Einzige eigenthümliche Function der Seele. 29. Zwiefache Aeuſſerung der Denkkraft, als Thätigkeit, oder Leidenſchaft. eb. Eintheilung dieſer, je nachdem ſie ihren Grund in der Seele, oder dem Körper haben, und auf dieſen, oder jene gerichtet ſind. eb. Beſtimmung des Sitzes der Seele. eb. Widerlegung der Hypotheſe, welche ihn im Herzen annimmt; eb. Erklärung der Seelenthätigkeiten vermittelſt dieſes Organs. 31. Indirecte Erweckung und Unterdrückung der Paſſionen durch den Willen. 32. Einheit des empfindenden und vernünftigen Theils der Seele. eb. Erklärung des Streits zwiſchen dem höhern und niedern Seelenvermögen aus der angenommenen Hypotheſe. eb. Erregung der Paſſionen durch die Gegenſtände nach ihrer Beziehung auf uns; 33. deren Naturzweck; eb. verſchiedene Arten und ihr Verhältniß zu einander; eb. Eintheilung in urſprüngliche und abgeleitete. eb. u. fg. Organe des Körpers, aus denen ſie entſpringen. 34. Nachtheilige Folgen derſelben für dieſen. eb. Phyſiſche Urſachen des Lachens, Weinens und Zitterns. eb. Beziehung, welche die Objecte der Leidenſchaften auf den Körper allein haben. 35. Fehlerhafte Richtung derjenigen Paſſionen, wobey das Gemüth nach Scheingütern ſtrebt; oder ſolchen, denen es einen zu großen Werth beylegt; oder die außer der Macht des Menſchen ſind. eb. Wahre Quelle der Zufriedenheit. 36. Mittel, zu dieſer zu gelangen, und ſich gegen Ausſchweifungen der Affekten zu ſichern. eb. u. fg. Beſtimmung, welche diejenigen körperlichen Bewegungen, die in den Menſchen die Paſſionen hervorbringen, bey den Thieren haben. 37. **Moralphiloſophie**: nicht von Des Cartes ſelbſt, ſondern von ſeinen Schülern ſyſtematiſch bearbeitet. 38. vergl. 41. Einige praktiſche Lebensregeln, die er ſich entworfen. 39. Kritik des geſammten philoſophiſchen Syſtems. 41. Einfluß deſſelben auf die Verbeſſerung der Philoſophie. 42. Aufnahme

me in den Niederlanden, namentlich bei den Theologen. 43. Streitſätze, welche dieſe angefochten. 44. Geſchichte des Streits zu Utrecht und Gröningen. 50. zu Leyden. 83.
Calcagninus (Cälius) deſſen Kritik über Cicero von den Pflichten. II, 666. Streit mit Nizolius. eb.
Carpov deſſen Lebensumſtände und Schrift. IV, 657.
Caſſiodorus Sein Leben. I. 809. Werk de ſeptem diſciplinis. eb. Sein Cyclus der freyen Künſte. 821.
Cato deſſen Lehren. I, 576.
Charleton (Walter) Commentator Gaſſendi's III, 222.
Charron (Peter) deſſen Leben II, 917. Schriften; eb. fg. Erklärung von der Weisheit 919. unrichtige Anſicht von der Moral in Anſehung der erlaubten unmoraliſchen Mittel zu guten Zwecken und der Schwäche des menſchlichen Geiſtes; eb. Skepticismus in der theoretiſchen Philoſophie; 920. in Beziehung auf die poſitive Religion. 921. Allgemeines Urtheil, was er über dieſe gefällt. eb. Beſtimmung des Characters der wahren Religion. 922.
Cheſterfield deſſen Briefe V, 299.
Chryſippus (ein Stoiker) deſſen Argument für den Satz: daß aus Nichts Nichts werde. I, 186. Apologie der objectiven Gültigkeit relativer Begriffe gegen Karneades. 443.
Chryſoloras (Manuel) deſſen Verdienſte um die Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften; II, 20. 21. vornehmſte Schüler. eb.
Chyträus (ein Ramiſt) Verbreiter des Peripateticiſmus in Deutſchland II, 700.
Cicero (M. Tullius) Sein Verdienſt um die Verbreitung der Griechiſchen Philoſophie unter den Römern. I, 578. Geſchichte ſeiner philoſophiſchen Bildung. 580. Sein Eklekticismus 582. in der theoretiſchen; 583. und praktiſchen Philoſophie. 584. Behauptung von dem Verhältniß der Freyheit des Willens zu der göttlichen Vorſehung. II, 563.
Clarke (Samuel) deſſen Schrift V, 323. moraliſche Lehrſätze: Eigenthümliche Natur und Verhältniſſe der Dinge überhaupt. 324. Grund ihrer Schicklichkeit. eb. Beſtimmte Natur und Verhältniſſe des Menſchen. eb. Moralprincip. 325. Verſchiedenheit in den Verhältniſſen der Menſchen zu einander, und den durch ſie beſtimmten Pflichten, nach Nähe; 326. Aehnlichkeit; eb. und Bedürfniß. eb. Character der Tugend überhaupt. eb. Verbindung der wahren Glückſeeligkeit mit ihr. eb. Unabhängigkeit des Moralgeſetzes von der Exiſtenz

ſtenz Gottes. 327. Kritik
dieſes Syſtems. eb.
Clauberg (Johann) deſſen Le-
ben und Schriften. III, 365.
Urtheil Leibnitzens über ihn.
eb.
Clerc (le) deſſen Schrift gegen
Bayle IV, 77. Streit mit
ebendemſelben über die Cud-
worth'ſche Hypotheſe von
den plaſtiſchen Naturen. 86.
Cocceji (Johann) deſſen Erfin-
dung einer bibliſchen Her-
menevtik III, 368. Ver-
flechtung in die Carteſiani-
ſchen Streitigkeiten. eb.
Colotes (ein Epicureer) deſſen
Lehrſitz. III, 365.
Condillac (Abbe' de) deſſen Zeit-
alter VI, 56. Schriften.
57. Syſtem der kritiſchen
Philoſophie: Werth der
Metaphyſik 57. Quelle der
metaphyſiſchen Irrthümer.
eb. Gebiet der philoſophi-
ſchen Unterſuchung; 58. de-
ren Princip; eb. Character;
eb. Quelle. eb. Gemein-
ſchaftliche Grundlage der
Vorſtellungen. eb. Unter-
ſchied der Empfindungen im
Bewußtſeyn. eb. 59. Ob-
jecte derſelben. eb. Urſprüng-
liche und abgeleitete Seelen-
vermögen. eb. Verhältnißmä-
ßige Vervollkommnerung der-
ſelben mit der Ausbildung
der Sprache. eb. Nichtan-
gebohrenheit der Senſatio-
nen, gegen Locke und Büffon
behauptet. 60 Urſachen ih-
rer Erregung. eb. Entwicke-
lung der Seelenfähigkeiten
aus den Senſationen; an
den Senſationen des Ge-
ruchs und Gefühls erläutert.
eb. Möglichkeit der Ent-
wickelung aller Seelenver-
mögen aus einem einzigen
Sinn. eb. Geringſter Grad
der Empfindung. eb. Grund-
empfindung. eb. 63. Ver-
mögen der Freyheit, bewieſen
aus dem Gefühl der Reue. eb.
deren Natur; eb. Bedingung.
64. Theorie der Thierſee-
len: Beſtreitung der Carte-
ſianiſchen Meinung, daß die
Thiere belebte Maſchinen
ſeyen 65. der Büffon'ſchen
Theorie von ihnen. 66 Be-
ſtimmung des Verhältniſſes
ihrer Vermögen zu denen
des menſchlichen Geiſtes:
gleiche Entwicklung derſel-
ben. 68. Einfachheit ihrer
Bedürfniſſe. 69. Einför-
migkeit ihrer Knnſtfertigkei-
ten. eb. Natur ihrer Spra-
che. eb. Mangel der Re-
flexion; eb. der Erkenntniß
eines Moralgeſetzes. eb.
(deſſen Entwicklung bey dem
Menſchen. 70. Verträglich-
keit ihrer Leiden mit der
göttlichen Güte. 71.) Ge-
meinſchaft des Grundtriebes
mit den Menſchen. eb. Nicht-
vorherſehen des Todes. 72.
Verhältniß ihrer Selbſtliebe
zu der menſchlichen. eb.
Scheinbarer Vortheil der
Einfachheit thieriſcher Anla-
gen vor den menſchlichen. eb.
Kritik dieſes Syſtems. 73.
Conſtantinus (Afer) deſſen be-
haup-

hauptete Verbreitung des Peripateticiſmus im Occident. I, 850. Zweifel gegen ſeine Arabiſche Sprachkunde. eb.

Conſtantinus (Laſcaris) deſſen Verdienſte um die Griechiſche Litteratur. II, 64. Schriften. eb.

Contarenus (Caſpar) deſſen Lehrer und Gegner. II, 531.

Cornutus (ein Stoiker) Lehrer und Freund des Perſius, I, 589.

Coward (Wilhelm) Vertheidiger des Materialiſmus. III, 500.

Cramer (Johann Ulrich) deſſen Lebensumſtände und Schrift. IV, 657.

Creatianer, deren Hypotheſe über die Entſtehung der Seele. III, 501.

Cremonini (Cäſar, ein Peripatettker des 16ten Jahrhunderts) Lehrer der Philoſophie zu Ferrara und Padua. II, 590. Vertheidigt die Lehre von der Sterblichkeit der Seele in den contemplationibus de anima. eb. Angabe ſeiner übrigen philoſophiſchen Schriften. 592. Erläuterung der Averrhoiſtiſchen Hypotheſe vom allgemeinen Verſtande in dem Tractat von den innern Sinnen. 593.

Creutz (Friedrich Caſimir Carl von) deſſen Lebensumſtände, V, 82. Lehrſätze: Natur der Seele und ihre Theile. 82. Identität des Einfachen und Uneingeſchränkten. 83. Grund des Bewußtſeyns und der Vorſtellung. eb. Unterſchied zwiſchen Seele und Geiſt. 84. Unabhängigkeit des Geiſtes vom Körper in ſeinen Functionen. eb. Unſterblichkeit der Seele. eb.

Crouſatz (Jean Pierre de) deſſen bürgerlicher und ſchriftſtelleriſcher Character V, 42. Schriften. eb. 44. 45. 57. 79. Lehrſätze: betreffend die Kritik des Erkenntnißvermögens: Ableitung des Skepticiſmus. 47. Mittel, ihn aufzuheben, oder einzuſchränken. 48. Kritik des ältern Skepticiſmus. 49. Antikritik der Pyrrhoniſchen Argumente gegen das Daſeyn Gottes. 50. Kritik des neuern Skepticiſmus; namentlich des Bayleſchen eb. in Betreff einer objectiven Wahrheit 52. der Exiſtenz Gottes. 53. der Natur der menſchlichen Seele; (ihrer Materialität und Sterblichkeit) der Freyheit; 54. Vorſehung. 55. Vorwurf gegen den Skepticiſmus, daß er Moralität und Religion erſchüttere. 56. Pſychologie: Einwürfe gegen die Leibnitziſche Hypotheſe von der präſtabilirten Harmonie. 58. Beſtimmung der Natur der Seele und ihres Verhältniſſes zum Körper. eb. Erklärung der Verbindung zwiſchen Seele und Körper. eb. Argumentation

für die Einfachheit der Seele, als einer denkenden Subſtanz. 60. Erklärung des Urſprungs der Vorſtellungen von Auſſendingen. 63. Argumentation für die Freyheit. eb. Widerlegung einiger Einwürfe gegen ſie, 65. namentlich aus dem Satz vom zureichenden Grunde. 67. Argumentation gegen den Fatalismus 68, für die Unſterblichkeit. 69. Aeſthetik: Erklärung des Schönen. 73. Unterſcheidung der Vorſtellungen von den Empfindungen. eb. Eintheilung des Schönen. eb. Beſtimmung ſeiner wirklichen und natürlichen Merkmahle. 74. Schönheit in den Darſtellungen häßlicher Dinge und dem Grotesken. eb. Grund der Verſchiedenheit der Urtheile über ſchöne Gegenſtände. 75. Natur des Geſchmacks. eb. Kriterium eines guten Geſchmacks eb. Natürlicher und erworbener guter Geſchmack. eb. Mittel zur Bildung deſſelben. eb. Anwendung des Begriffs des Schönen auf Wiſſenſchaft, Tugend und Beredſamkeit. 76. Kritik dieſer Theorie. 78. Pädagogik: Vorſchriften für die religiöſe Erziehung. 80.

Cruſius (Chriſtian Auguſt,) deſſen Leben V, 24. philoſophiſcher Character eb. Schriften: 36. Haupttendenz ſeiner Philoſophie. 24. Haupt-Puncte, in denen er das Wolfiſche Syſtem beſtritten. 25. Innhalt ſeines Syſtems: Beſtimmung des Begriffs der Philoſophie; 25. ihres Gebietes. eb. Pſychologie: Grundkräfte der Seele. 26. Natur des Gedächtniſſes. eb. Function der Beurtheilungskraft. eb. Cauſſal- und Exiſtential-Abſtracta. eb. Abgeleitete Kräfte. eb. Natur der Einbildungskraft. eb. Producte dieſer geſammten Kräfte; ſowohl reine, als gemiſchte. eb. Logik: deren Princip. 27. Methode der Syllogiſtik. 28. Zwiefache demonſtrative Gewißheit. 29. Gründe der objectiven Gültigkeit der Erkenntniß eb. Metaphyſik: deren Grundſätze; eb. Theile. eb. Ontologie: Unterſcheidung einer Cauſſal- u. Exiſtential-Urſache. 29. Grundthätigkeit der Freyheit eb. Zwiefache Art derſelben. eb. Natur des Raums und der Zeit. eb. Succeſſivität der Ewigkeit. 30. Beſtandſtücke der Möglichkeit eines Dinges. eb. Theologie: Beweiß für das Daſeyn Gottes. eb. Kritik der aus der Zufälligkeit der Welt, und Gedenkbarkeit eines vollkommenſten Weſens für daſſelbe geführten Beweiſe. eb. Vorſtellung von der Unendlichkeit Gottes. 31. Möglichkeit eines

nes Widerſtandes endlicher Subſtanzen gegen die göttliche Kraft. eb. Theodicäe. Kosmologie: Beweiß für die Zufälligkeit der Welt; 32. gegen den Optimiſmus. eb. Bewegungsfähigkeit der Subſtanzen. 33. Thätigkeiten derſelben, die nicht Bewegungen ſind. eb. Dreyerley Naturgeſetze. eb. Reelle Wechſelwirkung der materiellen und geiſtigen Subſtanzen. 34. Verſchiedenheit der denkenden und wollenden Subſtanz im Menſchen; eb. des Verſtandes, Bewußtſeyns und Willens, als eigenthümlicher Grundkräfte. eb. Freyheit des letztern. eb. Unterſchied zwiſchen einer thieriſchen Bewegung, als eines Effekts des Willens, und vitalen, als eines Effekts der Seele. 35. Unſterblichkeit der Seele. eb. Einwürfe gegen Leibnitzens Hypotheſe von der präſtabilirten Harmonie. eb.

Cudworth (Radulph,) deſſen Leben III, 662. vornehmſtes philoſophiſches Werk; 663. deſſen Tendenz 664. Hauptdogmen: eb. Unendlichkeit ein weſentliches Merkmahl der Gottheit, identiſch mit dem Begriff der Vollkommenheit. eb. Vereinigung aller unendlichen Eigenſchaften in einem Weſen. eb Vertheidigung des Lehrſatzes von einer Schöpfung aus Nichts gegen den Xenophaniſchen Grundſatz: daß aus Nichts Nichts werde. eb. Aufſtellung einer Hypotheſe von plaſtiſchen Naturen. 666. Unterſcheidung des Lebens- von dem Seelen-Princip. 667. Argumentation für das Daſeyn Gottes. eb. Annahme der Ideen a priori zur Erklärung des Urſprungs der Erkenntniß 671. und Einſchränkung der Beſtimmung des Sinnenorgans auf eine veranlaßende Urſache zur Entwickelung jener. eb. Ableitung der ſittlichen Begriffe weder aus dem göttlichen Willen; noch aus einer poſitiven Geſetzgebung; 672. noch aus der Erfahrung; 674. ſondern aus der Intelligenz an ſich. eb. Objectivität derſelben. 675.

Cyniker Stifter ihrer Schule I, 102. Urſprung ihres Namens. 103.

Cyrenaiker Stifter ihrer Schule I, 105.

D.

Damaſcius (ein Neu-Platoniker) deſſen Lehrer und Commentare über Plato. I, 767.

Dante (Alighieri) deſſen Einfluß auf das Studium der klaſſiſchen Litteratur. II, 34.

Darjes (Joachim Georg,) deſſen Leben V, 37 Schriften, 37. (deren Character. 42.) philoſophiſche Lehrſätze: richtigere Anſicht von den Einwir-

wirkungen der Objecte auf die Sinnesorgane. 38. Beſtreitung des Satzes: daß, was durch das Weſen eines Dinges beſtimmt werde, in ihm nothwendig ſey; eb. des Determiniſmus. 39. Limitation des Satzes vom zureichenden Grunde. eb. Argumentation für die Freyheit; eb. den Optimiſmus. eb. Annahme einer idealen Ausdehnung einfacher Subſtanzen. 40. Eintheilung der Monaden in thätige und leidende. eb. Eintheilung der praktiſchen Philoſophie. eb. Definition des Naturrechts. eb. der Moral. 41. Politik. eb. Principien des Naturrechts und der Moral. eb.

Davenant deſſen ſtaatswirthſchaftliches Werk VI, 32. deſſen Tendenz. eb.

David (de Dinanto) Commentator des Ariſtoteles I, 857.

Demetrius (Chalcondylas) deſſen Lehrſitz; II, 63. Ueberſetzungen. eb.

— — (Phalereus) Vorſteher des Muſeums in Alexandria. I, 637.

Demokrit, deſſen Zeitalter; I, 22. atomiſtiſches Syſtem: nähere Beſtimmung der Einfachheit der Atomen. 24. Aufſtellung eines Arguments für ſie. eb. pſychologiſche Lehrſätze: Beſtimmung des Seelenweſens. 25. des Grundſinnes; eb. ſeines Verhältniſſes zu andern Sinnen; eb. des Sitzes der Seele. 26. Vorſtellungsart von dem göttlichen Weſen. eb.

Dexippus (ein Neu-Platoniker) deſſen Lehrer. I, 757.

Diagoras deſſen Meinung über die Vorſehung. II, 563.

Diderot deſſen Einwürfe gegen Maupertuis ſyſteme de la nature; VI, 334. wiſſenſchaftlicher und ſchriftſtelleriſcher Charakter im Vergleich mit D'Alembert, 416. Schriften eb. 421. 429. 481. Meinungen und Grundſätze: Apologie des Atheiſmus und Naturaliſmus. 416. Claſſification der Atheiſten; und Beſtimmung ihres gegenſeitigen Verhältniſſes. 419. Methodik des Studiums der Natur. 421. Beſtimmung der Mittel, zur Erkenntniß derſelben zu gelangen, 423. und ihrer Anwendung. eb. Verhältniß der ſpeculativen Köpfe zu den praktiſchen in Hinſicht auf Entdeckung der Wahrheit. eb. Werth der ſpeculativen Studien nach der Anſicht des großen Haufens; 423. Methode, ſie brauchbar zu machen. eb. Vorurtheil der rationellen Philoſophie, mehr geſammelte Facte zu verbinden, als neue zu ſammeln. 424. Innere und äußere Hinderniſſe der Wahrheit. 426. Verſchiedenheit der rationalen und experimentalen Philoſophie nach Character und Tendenz. 425.

425. Entwurf eines Ideals der Experimentalphiloſophie: deren Gebiet. 426. Vergleichung der Natur mit der Kunſt. 428. Kriterium einer moraliſchen Handlung. 430. Character fehlerhafter und laſterhafter Neigungen, im Verhältniß zu einander betrachtet. eb. Merkmahl eines intereſſirten Characters. 431. Bedingung des Verdienſtes. 432. Character derjenigen Handlungsweiſe, die durch das Temperament begründet wird. 433. Ausartung der Neigungen durch Uebermaaß. 434. Abhängigkeit des Verdienſtes von Kenntniß der Gerechtigkeit, 434. und Geſundheit der Vernunft. 439. Einfluß der Affecte und des Temperaments auf die Tugend. 442. Grade der Tugend. 444. Einfluß des Glaubens an Gott überhaupt und beſtimmter Vorſtellungsarten von ihm auf die Tugend; 445. deren Möglichkeit beym Atheiſmus 447. Nachtheiliger Einfluß des Theiſmus auf die Tugend. 452. Verhältniß der Tugend zur Glückſeeligkeit: 459. Hauptbedingung der Selbſtzufriedenheit eb. Vorzug der geiſtigen Vergnügungen vor den körperlichen; eb. deren Object. 460. Zweck der geſelligen Neigungen, als dieſes Objects, in Beziehung auf den Menſchen. 461. Mäßigung der Neigungen, als Bedingung der Glückſeeligkeit betrachtet. 466. mit Anwendung auf einzelne Neigungen: die Liebe zum Leben; 464. die Nachbegierde; 467. die Sinnlichkeit im engern Sinn; 469. Habſucht; 472. Ehrſucht; 474. Indolenz. 475. Allgemeine Nachtheile eines eigennützigen Characters 477. Muſterung der unnatürlichen Neigungen, namentlich der Schadenfreude 478. und des Menſchenhaſſes. 479. Negative Laſter. 480. Syſtem der Politik: Wichtigkeit der Frage: wie man die Immoralität der Menſchen durch die Situation, in welche man ſie ſetzt, einſchränken könne. 481. Falſche Anſicht der Moraliſten von der Selbſtliebe; 483. deren verkehrte Richtung durch ihren Rigoriſmus. eb. Urſprünglicher Zuſtand des Menſchen, in moraliſcher Rückſicht betrachtet. 484. Entwicklung der Ideen und Neigungen durch Hinderniſſe ſeiner phyſiſchen Exiſtenz. 485 Gleiche Entwicklung der Motive zur Geſelligkeit aus dieſen; 486. deren Verhältniſſe. 487. Principien der Moral und Politik, in ſo fern ſie ſich hiernach beſtimmen laſſen. 489. Keim aller Laſter im Privat-Intereſſe. 491. Natürliches Beſtreben der Menſchen, das Ge-

Gemeinwohl zu befördern; eb. deſſen Unterdrückung durch die Fehler der herrſchenden Erziehungsmethode. 492. Methode der entgegengeſetzten naturgemäßen Erziehung. 494.
Diodorus (Kronus, ein Megariker) I, 98. deſſen Zeitalter. eb. Ausführung des Zenoniſchen Beweiſes gegen die Wirklichkeit der Bewegung 99. In wie fern er dieſe geleugnet. 496. Berufung deſſelben an den Hof nach Alexandria. 637. Urheber ſeines Beynamens. eb.
Diogenes (v. Apollonia) deſſen Lehrer. I, 69. Quellen ſeines Syſtems. 70. deſſen Synkretiſmus der Anaxagoriſchen und Anaximeniſchen Lehrbegriffe über die Welturſache. Beſtimmung des Real-Princips der Sinnenwelt; eb. ſeiner Prädicate. eb. Abweichung ſeiner Lehren von den Anaximeniſchen. eb.
— — (der Cyniker) deſſen intellectueller und ſittlicher Charakter. I, 104. Urtheil vom Werth der Speculation und der Beſtimmung des Menſchen. eb. Beantwortung der Frage Zeno's über die objective Realität der Auſſenwelt. VI, 394.
— — (der Stoiker) deſſen Theilnahme an der Atheniensiſchen Geſandtſchaft nach Rom. I, 569.
Dionys (der Areopagit, ein Neu-Platoniker) Ungewißheit des Zeitalters ſeiner Schriften, und deren Einfluß auf die Philoſophie des Mittelalters. I, 809.
Duns (ſiehe Johannes).
Dürand (ein Scholaſtiker) deſſen philoſophiſcher Character. I, 885.

E.

Eberhard (Johann Auguſt) deſſen Lebensumſtände VI, 522. Schriften eb. 528. Theorie des Denkens und Empfindens: Begriff einer Grundkraft überhaupt. 523. Natur der Grundkraft der Seele; eb. deren objective Beſtimmung. 524. Unterſchied des Zuſtands der Empfindung vom Zuſtand des Denkens. 524. Uebereinſtimmung beyder. 525. Subjective Verſchiedenheit der Empfindungen; objective Einheit des rein Gedachten. eb. Vermittelung des Wechſels der Gedanken und Empfindungen durch Ideenaſſociation. 526. Verſchiedenheit der Erkenntniß im Zuſtande des Empfindens (anſchauende) und Denkens (ſymboliſche) eb. Entſtehung der Leidenſchaften aus der Vereinigung dunkler Vorſtellungen von Luſt oder Unluſt. 527. Abhängigkeit der Meditation von der Gemüthsruhe. eb. Apologie der objectiven Wahrheit gegen Steinbart's Argumente. 528.
Eleatiker Stifter ihrer Schule;

le; I, 44. deren eigenthümliche Lehrſätze. 60. Verwechſelung der gedachten Subſtanz mit der reellen. eb. Verbindung der Vorſtellung des Raums mit der Vorſtellung der Weltſubſtanz. eb. Fortſchritte ihrer Speculation über den Widerſtreit zwiſchen Erfahrung und Vernunft. 62.

Empedokles deſſen Zeitalter. I, 18. Beſtimmung des Grund-Elements; eb. der Natur der menſchlichen Seele. 20. Annahme der Exiſtenz dämoniſcher Weſen. 21.

Ennius deſſen Ueberſetzungen Griechiſcher Werke. I, 568.

Epikur deſſen Leben I, 114. philoſophiſcher Character. eb. Eintheilung der Philoſophie. eb. Syſtem: Kanonik: deren Object. 115. Beſtimmung der Erkenntnißquelle der Wahrheit. eb. Beweiß für den objectiven Grund der Empfindung. eb. Erklärung ihrer Entſtehung. eb. Anticipation der Wahrnehmung; in einer andern Bedeutung als bey Kant. 116. Kriterium der Wahrheit. 117. Phyſik: 118. Beweiſe für die Exiſtenz eines leeren Raums und deſſen Unendlichkeit; eb. die Exiſtenz von Atomen. eb. Beweiß für den Anfang der Welt in ihrer gegenwärtigen Form. 119. Fataliſtiſche Erklärungsart der Entſtehung der Dinge. eb. Direction der Atomenbewegung. 120. Erklärung der Qualitäten der Körper aus der Verbindung der Atomen. eb. Theologie: Verwerfung der Gottheit, als einer intelligenten Welturſache, und einer göttlichen Vorſehung 121. Annahme von Göttern, als menſchenähnlichen Weſen. 123. Beſtimmung ihres Grundweſens und Wohnſitzes. eb. Argumentation für ihre Exiſtenz und Eigenſchaften. eb. Pſychologie: Beſtimmung der Seelenvermögen, und ihres Verhältniſſes zu einander; 124. des Sitzes der Denkkraft; eb. ihres Weſens. eb. Erklärung des Denk- und Empfindungsvermögens in den materiellen Atomen. eb. Argumente für die Materialität der Seele. 125. Moral: Kriterium des Guten. 126. Object des höchſten Guts. eb. Moralprincip. eb. Annahme der Freyheit des Willens. 127. Widerlegung des ihm dagegen gemachten Einwurfs. eb.

Epikureer deren Verunſtaltung des Syſtems ihres Lehrers I, 128. Misbrauch ihres Namens im Mittelalter. 129. Uebereinſtimmung ihrer Vorſtellungsart mit der ihres Lehrers. III, 120.

Epiktet deſſen Character als Stoiſcher Philoſoph. I, 148.

Erasmus deſſen Leben II, 457. Verdienſte um die

Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften eb. Schriften 460. 463. Denkart in Beziehung auf die theologiſchen Streitigkeiten ſeiner Zeit eb. Commentar zum Ariſtoteles. 526.

Erneſti (Johann Auguſt) deſſen Lebensumſtände und Schriften IV, 659. Annahme der Hypotheſe vom phyſiſchen Einfluſſe. 660.

Eſſener (eine religiöſe Secte unter den Juden.) I, 614. Wahrſcheinliche Entſtehung derſelben. eb. Spaltung in zwey beſondre Secten. 615. Grundſätze und Obſervanzen der erſten; eb. der zweyten. eb. Uebergang der ganzen Parthey in die der Chriſtianer. 622. Ihr vornehmſter Sitz. 644.

Eubulides (ein Megariker) deſſen Zeitalter I, 98. Erfindung. eb.

Euhemerus, Verfaſſer einer heiligen Geſchichte; I, 110. deren Tendenz. eb.

Euklides (Stifter der Megariſchen Schule) I, 97. deſſen Zeitalter und Schüler. 98.

Euler deſſen Unterſuchung über die Bedeutung des Ariſtoteliſchen Axioms von dem abſoluten Mangel an Zwecklosigkeit in den Naturerſcheinungen. VI, 330.

F.

Faber (Jakob) deſſen Lehrſitz; II, 85 Verdienſt um die Verbreitung des reinen Peripateticiſmus und einer beſſern Lateiniſchen Terminologie eb. Ariſtoteliſche Commentare. eb.

Fabricius (Franciſcus) deſſen Beytrag zur Verbreitung des Anti-Peripateticiſmus. II, 669.

Feder (Joh. Georg Heinrich) deſſen bürgerlicher und philoſophiſcher Character VI, 534. Schriften 535. 539. deren Tendenz und Geiſt. 535. theoretiſch-philoſophiſche Meinungen und Grundſätze: Verwerfung der Hypotheſe von angebohrnen Begriffen; 536. deren Einwürfe gegen den Idealiſmus. eb. Deduction des Satzes vom zureichenden Grunde. 538. praktiſche: Kritik ſeiner Schrift über den menſchlichen Willen; eb. ſeiner philoſophiſchen Lehrbücher überhaupt. 539.

Ferguſon (Adam) deſſen philoſophiſches Werk, V, 350. Hauptinnhalt deſſelben: Beſtimmung der Geſetze des Erkenntnißvermögens: eb. der Wahrnehmung ſinnlicher Gegenſtände; eb. und Begreifung der beſondern Dinge unter allgemeinen Prädicamenten oder Claſſenbegriffen. 351. Beſtimmung der Willens-Geſetze: Begehren des Nützlichen eb. des Wohlſeyns Andrer (Geſellſchafts-Geſetz) eb. des Vortrefflichen (Geſetz der

der Schätzung.) eb. Characteriſirung der Rechtſchaffenheit. 353. Deduction der moraliſchen Billigung. 354.
Ferne Gegner Harrington's. IV, 517.
Ferrarius (Octavianus) ein Gegner des Nizolius. II. 666.
Fichte (Johann Gottlieb) deſſen bürgerlicher Character; VI, 742. Schriften. 743. Syſtem der theoretiſchen Wiſſenſchaftslehre: Beſtimmung des Begriffs der Philoſophie als ſyſtematiſcher Wiſſenſchaft. eb. Characteriſirung ihres Grundſatzes. eb. Merkmal ſeiner Gewißheit. 744. Probleme über die Möglichkeit und Gültigkeit deſſelben. eb. Deduction des Begriffs der Wiſſenſchaftslehre. eb. Beweiß für ihre abſolute Möglichkeit und Gültigkeit. 745. Zahl und Beſchaffenheit ihrer Principien. eb. Vorläufige Suppoſition derſelben. eb. Deduction des Rechts, alle übrige Wiſſenſchaften aus ihr abzuleiten. eb. Characteriſirung eines erſchöpfenden Grundſatzes. eb. Beſtimmung ihres Verhältniſſes zu den beſondern Wiſſenſchaften; eb. ihres Objects. 748. Auflöſung des Problems, wie das empiriſche Bewußtſeyn zum reinen erhoben werden könne. 749. Möglichkeit andrer Beſtimmungen des Ichs außer dem Vorſtellen. eb. Unterſchied zwiſchen dem Vorſtellen, als abſolut höchſter Handlung des Philoſophen, und einer möglichen abſoluteſten Handlung des menſchlichen Geiſtes. 750. Erſter Grundſatz der Wiſſenſchaftslehre. eb. Urſprünglicher Character des Ich. eb. Zweyter Grundſatz. 751. Identität des erſten mit dem Satz der Einſtimmung; eb. des zweyten mit dem Satz des Widerſpruchs. eb. Auflöſung des Problems über die Möglichkeit des dritten. eb. Erklärung des Begriffs: einſchränken. 752. Beſtimmung des Unterſchieds zwiſchen dem abſoluten und theilbaren Ich. eb. Aufſtellung des dritten Grundſatzes. 753. Grund beſtimmter Syntheſen und Antitheſen; eb. der Syntheſis überhaupt; eb. der Form und Möglichkeit eines Syſtems. eb. Urſprüngliche Nothwendigkeit der Theſis. eb. Gemeinſchaftlicher Beziehungsgrund zweyer Entgegengeſetzten; 744. Unterſcheidungsgrund zweyer Gleichen. eb. Deduction des Princips der Syntheſis aus dem Beziehungsgrunde; 745. des Princips der Antitheſis aus dem Unterſcheidungsgrunde. eb. Verhältniß des Reflectirens herab- und heraufwärts zu einander. eb. Priorität des erſten. eb. Antithetiſche Producte

ducte des dritten Grundſatzes der Wiſſenſchaftslehre 756. Erklärung der erſten Antitheſis; 757. der Reciprocität des Ichs und Nicht Ichs. 758 Identität der Thätigkeit und des Leidens des Ich in Beziehung auf das Nicht-Ich. 759 Unterſchied zwiſchen dem Ideal- und Real-Grunde der Vorſtellung des Nicht-Ich; eb. deren Vereinigung im Begriff der Wirkſamkeit des Ich. eb. Theorie des Vorſtellungsvermögens: Möglichkeit des Vorſtellens überhaupt. 760. Erklärung des Anſchauens. eb. Character der, das Angeſchaute ſetzenden, Handlung. 761. Bedingungen des Fixirens der Anſchauung. eb. Vermittelndes Vermögen zwiſchen der Einbildungskraft und der Vernunft. 762. In wie fern nur im Verſtande Realität enthalten ſey; 763. Daß das angeſchaute Mannichfaltige nur durch die Vernunft fixirt werden könne. 764. Praktiſche Wiſſenſchaftslehre: Unterſchied zwiſchen dem praktiſchen und theoretiſchen Ich. 768. Cauſſalverhältniß jenes zu dieſem. eb. Deduction des in der theoretiſchen Wiſſenſchaftslehre poſtulirten Anſtoßes des Ichs an dem Nicht-Ich. 770. Kritik derſelben. 277

Ficinus (Marſilius) deſſen bürgerlicher Character. II, 72. Geſchichte ſeiner literariſchen Bildung. 73. Sein Verdienſt um Plato's und Plotin's Werke durch ſeine Lateiniſchen Ueberſetzungen derſelben, und Werth dieſer. 75. Character ſeiner eignen Denkart über die Platoniſche Philoſophie. 77. Hauptinnhalt ſeines theoretiſch-philoſophiſchen Hauptwerks, der theologia Platonica; 171. deſſen hiſtoriſcher Werth für das Studium des Platoniſmus. 172. Allgemeine Ueberſicht des Ideengangs derſelben. 172–175. Entwickelung der Grund-Idee von der Vereinigung der menſchlichen Seele mit der Gottheit aus einer Stufenleiter der Dinge, und den Verhältniſſen ihrer Glieder zu einander. 175–209. Beweiſe für die, daraus gefolgerte Unſterblichkeit der vernünftigen Seele überhaupt; 209–214. (deren drey Arten: die Weltſeele, die ſphäriſchen Seelen, und die Seelen der thieriſchen Geſchöpfe in den einzelnen Sphären. 209.) und der menſchlichen insbeſondere, 224–254. nach vorausgeſchickter Beſtimmung ihrer Natur durch Widerlegung einiger älterer Hypotheſen und Begründung der ſeinigen. 225. 226. Beweiſe für die Unabhängigkeit derſelben vom Körper. 254–264.

Widerlegung der Einwürfe der Naturaliſten gegen ſeine Theorie von der Natur und dem gegenſeitigen Verhältniß der Gottheit und vernünftigen Seele; 264. der Averrhoiſtiſchen Theorie von einem einzigen allgemeinen Verſtande. 267–295. Beantwortung der Fragen: warum die Seelen in den irrdiſchen Körpern eingeſchloſſen; 296. der Göttlichkeit ihres Urſprungs ungeachtet ſo vielen Leiden in denſelben unterworfen ſeyen; 300. dieſelben ſo ungern verlaßen; 304. welches ihr Zuſtand vor der Verbindung mit dem Körper geweſen ſey, und nach der Trennung von demſelben ſeyn werde. 307–320. Charakter des Moralſyſtems von Ficin. 321. Kritik des in der Theologia Platonica aufgeſtellten Syſtems, 322. namentlich der Lehre vom Univerſum 323. 327. fg. von einer Stufenleiter der Weſen, beſonders in Hinſicht auf die gegenſeitige Determination dieſer; 323. 333. von der Unſterblichkeit der Seele und ihrem Zuſtande nach dem Tode. 336.

Filmer (Robert) deſſen politiſches Werk IV, 296. Hauptinnhalt deſſelben: Natürliche Sklaverey der Menſchen, deducirt aus der väterlichen Gewalt. 297.

Flaminius, Commentator und Kritiker des Ariſtoteles. II, 526.

Fludd (Robert, ein Myſtiker) ſein Leben II, 438. Schriften. 440. 445. III, 185.

Forge (Louis de la) deſſen Leben III, 385. Schriften eb. Lehrſätze: Hypotheſe von den Gelegenheitsurſachen. eb. Aufzählung der verſchiedenen Arten von Subſtanzen. 387. Beantwortung der Einwürfe gegen eine moraliſche Verbindung zwiſchen Seele und Körper. 388 Nähere Beſtimmung derſelben, in wie fern ſie ſich auf ein Wirken beyder zu einem Zweck, oder auf eine gegenſeitige Vermittelung ihrer Wirkſamkeit beziehen. 390. Eintheilung der Seelenvermögen. eb. Annahme eines beſtimmten Verhätlniſſes zwiſchen körperlichen Bewegungen und Gedanken. eb. Ableitung ihrer gegenſeitigen Verbindung aus den Lebensgeiſtern. eb. Annahme einer zwiefachen Gattung von Gedanken. eb. Angabe der Hauptmomente ihrer Verbindung. 393. Beweiſe für dieſelbe. 395. Erklärung derſelben aus ihren allgemeinen und beſondern Urſachen. 397.

Franciſcus (Antonius Faventinus in Ferrara) deſſen Kritik der Schrift des Picus von Mirandula de ente et uno. II, 400.

— — (de Mayronis) deſſen Leh-

Lehrer; I, 884. Beynahme. eb. Commentar zu des Duns Scotus magiſter ſententiarum. 885.
— — (Philelphus, Schüler des Chryſoloras) deſſen Lehrſitz; II, 58. Schriften. eb.
Franz (Georg Venetus, ein Cabbaliſt) Quelle ſeines philoſophiſchen Syſtems. II, 407. Sein Bibel-Commentar. 408.
Freigius (Thomas, ein Ramiſt) deſſen Bemühungen um die Verbreitung des Anti-Peripateticismus. II, 699.
Froben (Joh. Nicolaus) deſſen Lebensumſtände und Schriften. IV, 659.

G.

Gale (Theophilus, ein Platoniker der neuern Zeit) III, 661. Seine Anſicht von der echten oder Ur-Philoſophie; eb. philoſophiſche Schrift. 662.
— — (Thomas, ein Platoniker der neuern Zeit) III, 662.
Galenus (Claudius) Leben deſſelben. I, 663. Verdienſte um die emipriſche Pſychologie durch ſeine eigne Theorie von dem Nervenſyſtem, und dem Princip der Empfindung; 665. und weitere Entwickelung der Eraſiſtrateiſchen Theorie von dem ſinnlichen Lebens- und rationalen Seelen-Princip. 666. Erläuterung der Logik und Ariſtoteliſchen Philoſophie überhaupt. 667. Arabiſche und Syriſche Ueberſetzungen ſeiner Werke. 812.
Gaſſendi (Pierre) deſſen Leben III, 87. Schriften. 48. 49. 90. 95. 98. 99. 115. 118. 119. 120. 121. 180. 189. Streitigkeiten mit Des Cartes und Morin. 94. Geiſt ſeiner Philoſophie. 96. Sein Tadel der ſcholaſtiſchen Ariſtoteliker wegen der Unzweckmäßigkeit ihrer Methode zu philoſophiren; 103. ihre blinde Unterwerfung unter die Autorität ihres Lehrers; 105. ihre zu hohe Achtung von dem philoſophiſchen Verdienſt deſſelben im Vergleich mit andern Philoſophen des Alterthums. 107. Tadel des Ariſtoteliſchen Syſtems ſelbſt. 109. Angriffe auf die Dialectik überhaupt; 111. beſonders die der neuern Peripatetiker. 113. Innhalt ſeines Syſtems: Vorläufige Beſtimmung des Begriffs der Philoſophie. A. Theoretiſche Philoſophie: α) Logik: (deren voraus geſchickte Geſchichte.) Beſtimmung ihres Zwecks. 122. Unterſcheidung einer reinen und angewandten. eb. Annahme eines feſten und zuverläſſigen Kriteriums der Wahrheit. eb. Beſtreitung des abſoluten Dogmatiſmus und Skepticiſmus. eb. Beſtimmung jenes Kriteriums der Wahrheit; eb. der Bedin-

dingungen des richtigen Denkens. 124 Eintheilung der Logik, hierauf gegründet. eb. Erklärung der Imagination; 125. ihrer Verſchiedenheit von der Phantaſie. eb. Erklärung der Idee und ihres Verhältniſſes zur Imagination; eb. des Urſprungs der Ideen; eb. des Verhältniſſes zwiſchen individuellen, allgemeinen und allgemeineren Ideen. eb. Entwurf einer Ideentafel. 126. Maaßſtab der Vollkommenheit allgemeiner und individueller Ideen. eb. Verhältniß der durch eigne Erfahrung und Unterricht erworbnen Ideen. eb. Gefahr der Täuſchung bey mitgetheilten Ideen 127. Einfluß der Ideen auf Definition, Diviſion und Wiſſenſchaft der Gegenſtände. eb. β) Phyſik: Beſtimmung des Umfangs der Wiſſenſchaft. eb. Vergleichung der Ariſtoteliſchen und Platoniſchen Phyſik mit der Epikuriſchen. eb. Lehren, in welchen Gaſſendi von dieſer abgewichen. 128. Beweiß für das Daſeyn Gottes; eb. deſſen Vertheidigung gegen den Einwurf aus der Unbegreiflichkeit ſeines Weſens. 129. Vertheidigung der Welt-Schöpfung gegen die Zweifel des Epikureiſmus wegen ihres Anfangs in der Zeit; 131. und des Uebels in der Welt. 132. Beſtimmung des Zwecks der Schöpfung. eb. Annahme einer göttlichen Vorſehung; ſowohl allgemeinen, als ſpeciellen, vertheidigt gegen die Epikuräer 137. einer ſecundaren Weltſeele. 141. Beſtimmung der Natur dieſer. 142. Erklärung der Einwirkung der Dämonen auf die Körperwelt. eb. Beantwortung der Einwürfe dagegen. 143. γ) Pſychologie: Unterſchied der thieriſchen von der vernünftigen Seele. 144. Unmittelbare Hervorbringung der vernünftigen Seele durch die Gottheit. 146. vergl. 164. Ihr Verhältniß zu dem Körper und ihre Eigenſchaften; eb. Erſchaffung aus Nichts. eb. Mittelbare Verbindung mit dem Körper durch die empfindende. 150. Ihr Sitz im Gehirn. 153. Verhältniß des Erkenntniß- zum Begehrungs-Vermögen. 154. Affecten und Triebe, dem Verſtande in einer gewiſſen Beziehung beygelegt. 155. Unterſcheidung eines vernünftigen und ſinnlichen Willens. eb. Argumentation für die Unſterblichkeit der Seele; und nähere Beſtimmung derſelben. 157. Widerlegung der Gründe Epikurs gegen dieſelbe. 163. B. **Praktiſche Philoſophie:** Ethik: Erklärung der Freyheit des Willens, und Beweiſe für dieſelbe. 171. Inhalt einer kleinern philoſophiſchen Schrift;

Schrift: epiſtola ad Herberti librum de veritate. 180. Widerlegung des Satzes: daß die Wahrheit des Dinges an ſich unbedingt; eb. und dieſes für den Menſchen erkennbar ſey 183. Plan und hiſtoriſcher Werth des examen philoſophiae Fluddanae. 185. Widerlegung der Hypotheſe von einer Weltſeele; 186. der, den Roſenkreutzern beygelegten Lehren. 187. Innhalt ſeiner Streitſchriften gegen Des Cartes. 189. Einwendungen gegen ſeine Skepſis, und das angenommene Kriterium der Wahrheit; 189. den Beweiß des Daſeyns der menſchlichen Seele aus dem Selbſtbewußtſeyn des Denkens; 191. die Erklärung derſelben, als einer denkenden Subſtanz; 192. ſeinen Beweiß für das Daſeyn Gottes; 193. die Hypotheſe von angebohrner Ideen, 194. und einer vollkommnern objectiven Realität der Subſtanz, als der Accidenzen; 197. von einer angebohrnen Idee der Gottheit; 202. die Deduction der Gottheit aus dem Selbſtbewußtſeyn der Unvollkommenheit, 203. der Idee eines vollkommenſten Weſens, 204. und der Nothwendigkeit einer göttlichen Aſſiſtenz zur Erhaltung der Geſchöpfe, 205. die Annahme daß die Idee von der Gottheit weder erweitert noch eingeſchränkt werden könne; 207. der Auflöſung des Problems, wie die Gottheit, als das wahrhafteſte Weſen die Menſchen dem Irrthum habe unterworfenſeynlaſſen; 210. die Ableitung der Wahrheit aus Gott; 211. die Beſtimmung der Natur des Geiſtes als einer abſolut einfachen Subſtanz, 213. und Annahme einer innigſten Vereinigung zwiſchen Seele und Körper. 216.

Gatacker (Thomas, ein Stoiker der neuern Zeit) II, 908. Seine Ausgabe des Antonin. eb.

Gemiſtus (ſiehe Georgius).

Gennadius (Georgius Scholarius, ein Ariſtoteliker) deſſen Lebensumſtände II, 79. Schriften gegen Pletho; eb. Ueberſetzungen und Commentare des Ariſtoteles. eb. Beſchuldigung des Pletho wegen der Apoſtaſie vom Chriſtenthum. 167.

Georgius (Gemiſtus Pletho) Seine Schriften. II, 159. Kurze Angabe des Innhalts ſeines Compendiums Zoroaſtriſcher und Platoniſcher Lehren. eb. Herausgabe deſſelben. 161. Seine Sprüche der Magier, aus dem Zoroaſtriſchen Inſtitute; 162. und kleines Werk de quatuor virtutibus. eb. deren Herausgabe. 163. Προς τας Σχολαρίȣ υπερ Αριϛοτελȣς αντιλεψεις. 165. Nachricht über ſeine übrigen ge-

gedruckten und ungedruckten Schriften. eb. Plan ſeines Werks περι νομοθεσιας. 166.
Georg (von Trapezunt) deſſen Lebensumſtände; II, 78. Ueberſetzung der Platoniſchen Schrift de legibus; 72. Ueberſetzungen Ariſtoteliſcher Werke; 78. eigene ſämmtliche Schriften. 165.
Gerbert, Widerlegung der Behauptung, daß er Verbreiter der Ariſtoteliſchen Philoſophie im Occident geweſen ſey. I, 850.
Gesner (Conrad) Kritiker und Commentator des Ariſtoteles. II, 526.
Giſanius (Obertus) Commentator und Kritiker des Ariſtoteles. II, 526.
Gilbert (von Poitou, ein Realiſt) deſſen Erwähnung. I, 845.
— (de la Porree) Zeitgenoſſe des Abälard. I, 843. Charakter ſeiner philoſophiſchen Unterſuchungen. eb.
Glanwill (Joſeph) deſſen Werk über den Skepticiſmus. III, 357.
Glaſer (Adam Friedrich) deſſen naturrechtliches Princip. IV, 703. Verdienſte um die Geſchichte dieſer Wiſſenſchaft. eb. hierher gehörige Schrift. eb. Kritik ſeiner Geſchichte des Rechts der Vernunft. eb.
Gonzaga (Herkules) deſſen Lehrer. II, 531.
Gorgias (aus Leontium) deſſen Charakter als Sophiſt I, 77. Lehrer 83. andre Vorgänger unter den Philoſophen, die er benutzt. eb. Lehrſätze: Verwerfung der Exiſtenz äußerer Dinge; eb. der Erkennbarkeit einer hypothetiſch vorhandenen Auſſenwelt; eb. der Mittheilbarkeit einer hypothetiſch erkennbaren. eb. Kritik der Beweiſe dieſer Theoreme. 86.
Gottſched (Johann Jakob) deſſen Lebensumſtände und Schriften. IV, 658. Annahme der Hypotheſe vom phyſiſchen Einfluſſe. 660.
Gouſſet (Jakob) ein Carteſianer) deſſen Leben und Schriften. III, 366.
Graham (Catharina Macaulay) deren philoſophiſches Werk; V, 361. deſſen Tendenz. eb. Innhalt: Argumentation gegen King's Hypotheſe vom Grund des Uebels und Böſen. 363. Anſicht von der Schwierigkeit dieſes Problems. 364. Verſuch einer Auflöſung deſſelben. eb.
Grotius (Hugo) deſſen Leben; III, 325. philoſophiſcher Werth; eb. vornehmſte Schrift; 329. deren Kritik. 332. Syſtem des Naturrechts: Deduction deſſelben. 330. Eintheilung des Rechts überhaupt in natürliches und willkührliches; eb. des letzten in göttliches und menſchliches. eb. Uebereinſtimmung des göttlichen mit dem natürlichen. eb. Eintheilung des-

deſſelben in ein allgemeines und beſondres. eb. Unterarten des menſchlichen. eb.
Guido (Cavalcante) Character ſeiner Gedichte in Beziehung auf claſſiſche Gelehrſamkeit, und Beytrag derſelben zu ihrer Verbreitung. II, 34.
Gundling (Nicolaus Hieronymus) deſſen Leben und philoſophiſcher Character, IV, 688. Schriften; 689. 692. deren Eigenthümlichkeit. eb. Lehrſätze aus der **theoretiſchen Philoſophie**: Deduction der Erkenntniß. eb. Merkmahl des Wahren, 691. unterſchieden von einem Princip des Wahren; eb. deſſen Nichtangebohrenheit. eb. Deduction des Satzes des Widerſpruchs. eb. Behauptung der Unerkennbarkeit der Subſtanzen. eb. Syſtem der **praktiſchen Philoſophie**: Moral: Beſtimmung des Objects der Glückſeeligkeit; 692. des höchſten Guts, von dieſer verſchieden. eb. Verwerfung des Beweiſes für die Exiſtenz Gottes aus einem allgemeinen Glauben an ihn. eb. Unterſcheidung der Freyheit von dem Willen. eb. Unzulänglichkeit der Vernunft zur Verbeſſerung des Willens. eb. Unterordnung der anſtändigen Handlungen unter andre Klaſſen derſelben. eb. Naturrecht: Verdienſt ſeiner Behandlung deſſelben; 694. deſſen Innhalt: eb. Unterwürfigkeit des Menſchen unter gewiſſe Geſetze; eb. deren Urheber; eb. Erkenntnißquelle; eb. Abſolutes und hypothetiſches Vernunftgeſetz. eb. Verhältniß der Moral zum Naturrecht. eb. Eigentliches und uneigentliches Vernunftgeſetz. eb. Deduction einer äußern und innern Verbindlichkeit gegen daſſelbe. eb. Definition des Rechts. 695. Verwerfung des Unterſchieds zwiſchen vollkommnen und unvollkommnen, innern und äußern Rechten. eb. Princip des Naturrechts. eb. Uebereinſtimmung mit Hobbes, und Abweichung von ihm, in Beziehung auf daſſelbe. eb. Recht der Selbſtvertheidigung im Naturſtande; 696. Bedingung, unter welcher daſſelbe auch im Staat gültig ſey; (moderamen inculpata tutelae.) eb. Anwendung des unbedingten Vertheidigungsrechts auf Sachen. 697. Grund der Verbindlichkeit eines Vertrags. 698. Gründung des beſondern Eigenthumsrechts auf ein Factum. eb. Beſtimmung dieſes Facti. eb. Weſentlicher Character der Occupation. eb. Staatsrecht: Mögliche Rechtlichkeit einer unbedingten Deſpotie. 699. Zweck des Staats. 700. Recht der Todesſtrafen. eb. Quelle des Lebens und der Geſundheit des Staats. eb.

Beziehung der unregelmäßigen Verfaſſungen hierauf. eb. Bedeutung des Todes des Staats. 701. Frage über die Rechtlichkeit einer Volksempörung in einer regelmäßigen Verfaſſung. eb. Schwierigkeit ihrer Entſcheidung in Anwendung auf einen beſtimmten Staat. eb.

H.

Harenberg (Joh. Chriſtoph) deſſen Leben und Verdienſte um die Wolfiſche Philoſophie. IV, 655.

Harrington (James) deſſen Leben IV, 492. Schriften 507. 515. 517. 518. Innhalt ſeiner vornehmſten politiſchen Schrift: Oceana. 507. Sinn der darin enthaltenen Allegorie. 508. Methode der Behandlung. 510. Seine eigne Anſicht von dem Werth ſeines Ideals. 512. Angabe der Bedingungen einer vollkommnen Staatsverfaſſung; eb. deren Anwendung auf die Oceana. eb. Reſultat der innern Sicherheit eines Staats in Beziehung auf auswärtige Angriffe; eb. deſſen Erläuterung aus der Geſchichte. eb. Unvollkommenheit einer abſoluten Monarchie. 513. Unſchicklichkeit des Namens einer gemiſchten; eb. deren Nachtheile. eb. Allgemeiner Umriß der darin entworfnen Conſtitution. 514. Verderblichkeit der Miethtruppen. eb. Geſchichte der Aufnahme dieſer Schrift. eb. deren Gegenſchriften. 517.

Hartley (David) deſſen philoſophiſches Werk, V, 270. Hauptlehrſätze: Beſtimmung der Organe der Senſation und Bewegung; 271. der correſpondirenden Thätigkeiten des Denkvermögens. 272. Behauptung der Fortdauer der Senſationen nach dem Verſchwinden der ſie erzeugenden Objecte; eb. deren Erklärung aus den Vibrationen in den Nerven durch die Objecte, und Beſtimmung der Art ihrer Fortpflanzung. 273. Erklärung der Luſt und des Schmerzes aus ihnen. 274. Beſtimmung der Natur und des gegenſeitigen Verhältniſſes dieſer beyden. eb. Uebereinſtimmung des Phänomens des Schlafs mit der angenommenen Hypotheſe. eb. Erklärung des Schlafs; eb. der Ideen der Senſationen; 275. der Ideenaſſociation; eb. der Muſkelbewegung; eb. des Gebrauchs der Sprache aus einer ſupponirten Ideenaſſociation. 276. Characteriſirung einer philoſophiſchen Sprache. eb. Angabe der Mittel zu ihrer Bildung; eb. des Gefühls der Ueberzeugung. 277. Erklärung des Urſprungs der Neigungen und Leidenſchaften; eb. der Abhängigkeit des Gedächtniſſes vom

vom Gehirn; 278. der Verſchiedenheit zwiſchen den intellectuellen Fähigkeiten bey Menſchen und Thieren; eb. der Theopathie. eb. Beweiſe für das Daſeyn und die Eigenſchaften Gottes. 279. Vorausſetzung der Freyheit im populären Sinne durch die Religion. eb. Beſtimmung des Unterſchieds zwiſchen Freyheit im populären und philoſophiſchen Sinn; eb. der Abhängigkeit des Willens von der Ideenaſſociation; eb. der Wirkungen des moraliſchen Gefühls. 280. Vorſchriften zur Bildung deſſelben. eb. Beweiß für die Unſterblichkeit. 281. Kritik des Hartleyſchen Werks im Allgemeinen: der Hypotheſe über den phyſiſchen Urſprung der Vorſtellungen; 283. über die Aſſociation als formelles Princip aller Gemüthsvermögen. 284. Kritik deſſelben im Einzelnen. 285.

Haymo (von Halberſtadt) deſſen Lehrer I, 820.

Heerebord (ein Carteſianer) Geſchichte ſeines Streits über den Carteſianiſmus. III, 183.

Hegeſias (ein Cyrenaiker) deſſen Meynung von dem Werth des Lebens. I, 111. Schrift. eb. Lehrſitz. 639.

Heidanus (ein Carteſianer) deſſen Streitigkeiten über den Carteſianiſmus. III, 183.

Heineccius deſſen Leben und Schriften. IV, 659.

Heinrich (von Gent, ein Scholaſtiker) deſſen Zeitalter. I, 881. Commentare zum Thomas von Aquino. eb.

Helidäus deſſen Lehrer. II, 531.

Heliodor (ein Neu-Platoniker) deſſen Lehrer, und Commentare zu Plato und Ariſtoteles. I, 767.

Helvetius (Claude Adrien) deſſen Leben, VI, 76. Schriften, 77. 79. Theorie des Verſtandes: Schwankender Gebrauch dieſes Worts. 79. Quelle der Ideen; eb. deren Behältniß; eb. deren Unzulänglichkeit zur menſchlichen Cultur. eb. Hauptſächlichſtes Organ, von dem dieſe abhängt. eb. Weſentliches Merkmal des Urtheils; eb. deſſen Urſprung in der Empfindung; eb. ſelbſt in Beziehung auf abſtracte Ideen. 80. Entwicklung aller menſchlichen Thätigkeiten aus der Empfindung. eb. Allgemeine Quellen des Irrthums. eb. Grund der Täuſchung durch Leidenſchaften; eb. durch Unwiſſenheit; eb. durch Misbrauch der Wörter. eb. Richtigere Beſtimmung der Begriffe: Materie; Raum; Unendlich; Selbſtliebe; Freyheit. 81. Intereſſe der Ideen, worin es liege. eb. Allgemeiner Maaßſtab des Werths von Sachen und Perſonen. eb. Character der Tugend, eine Beziehung der Handlungen

auf allgemeine Glückſeeligkeit. eb. Tugenden des Wahns und Vorurtheils. 82. Aehnliche Verbrechen. 83. Politiſche und religiöſe Verderbtheit; eb. deren gegenſeitiges Verhältniß. eb. Keime der Tugenden und Laſter in der Staats-Verfaſſung und Verwaltung; eb. in der Erziehung. eb. Werth der moraliſirenden Declamationen. eb. Entwurf eines Katechismus von Maximen nach obigen Principien; 84. deſſen Nutzen. eb. Mittel des Geſetzgebers, ſeinen Geſetzen Folgſamkeit zu erwecken. eb. Gleichheit der natürlichen Anlagen, verändert durch die Erziehung. eb. Nothwendigkeit der Leidenſchaften, um den Geiſt auf den möglich höchſten Grad auszubilden. eb. Einfluß der Erziehung auf die Entwicklung der Geiſtesfähigkeiten. 85. Beſtimmung der verſchiednen Grade ihrer Vollkommenheit; der Natur des Genies; eb. des Talents; 86. eines feinen; hellen; umfaſſenden; eindringenden; tiefſinnigen Geiſtes; eb. der Functionen einzelner Seelenvermögen, der Phantaſie; des Gefühls; Verſtandes. eb. Gemeinſchaftlicher Hang der Menſchen zum Deſpotiſiren 87. Urſachen der Erzeugung und des Umſturzes der Deſpotie; eb. deren Rückwirkung auf die Bildung derer die ſie ausüben, und ihrer Miniſter. 88. Bedingung der bürgerlichen Tugenden. eb. Einfluß der republikaniſchen Verfaſſung auf Bildung des Verſtandes und der Phantaſie. eb. Erregende Urſachen der Leidenſchaften; eb. deren Verhältniß zum Verſtande. eb. Kennzeichen großer Geiſtesanlagen. 89. Definition des Geſchmacks; eb. Mittel ſeiner Bildung. eb. Characters eines richtigen. eb. Vervollkommnung des Geiſtes durch ſeine Richtung auf ein Object, eb. deſſen Beſchränkung durch Tyrannen. 90. Kritik dieſer Theorie in Beziehung auf ihre praktiſche Folgerungen. eb.

Heraklit deſſen Zeitalter. I, 18. Beſtimmung des Grundelements. eb. 481. Theorem über die Natur der Seele; 20. des Univerſums. 21. Annahme einer allgemeinen Menſchenvernunft. 72.

Herbert deſſen Annahme von angebohrnen Sätzen. IV, 251. Werk de veritate. III, 179 Betrachtung der Wahrheit aus einem vierfachen Geſichtspunkt. eb.

Hermannus (Contractus) Beweiß, daß er nicht Verbreiter des Ariſtotelismus im Occident geweſen. I, 850.

Hermes (ein Neu-Platoniker) deſſen Vereinigung Aegyptiſcher Religionsideen mit Griechiſchen. I, 642. Lehrer.

rer. 671.
Hermolaus (Barbarus) deſſen Lehrſitz und litterariſche Werke. II, 63.
Hervåus (Natalis) deſſen philoſophiſcher Charakter. I, 835.
Hildebert (aus Lavardin) deſſen theologiſches Syſtem in dialektiſcher Form. I, 832.
Hippaſus deſſen Beſtimmung des Grundelements. I, 481.
Hippias (aus Elis) deſſen Character als Sophiſt. I, 77.
Hippon (von Rhegium) deſſen Beſtimmung des Grundelements. I, 481.
Hirnhaym (Hieronymus) deſſen ſkeptiſcher Charakter. II, 942. Argumente für denſelben. 943. Zweifel gegen Axiome. eb. Beſtimmung der Kriterien des Wahren. 944. Vorwürfe gegen die Wiſſenſchaften. 945.
Hobbes (Thomas) ſein Leben. III, 223. Schriften. 225. 226. 227. 322. Syſtem: Beſtimmung des Begriffs der Philoſophie. 230. Umfang derſelben. 231. Theile der Naturphiloſophie. 233. A) Theoretiſche Philoſophie: α) Logik: Bedürfniß der Sprache, eb. Eintheilung ihrer Zeichen in notae und ſigna. 234. Wahrheit und Falſchheit, daß ſie nicht Attribute der Gegenſtånde, ſondern der Rede ſeyen. eb. Folgerung hieraus, betreffend den Urſprung der erſten Wahrheiten. eb. Identificirung der Grundwahrheiten mit Definitionen. eb. Eintheilung der Wahrheiten in nothwendige und zufällige. eb. Verhältniß dieſer zu einander. 235. Ewige Wahrheiten. eb. Erklärung deſſen, was ein benannter Gegenſtand ſey; eb. ein Syllogismus; eb. ein bedeutungsloſer Name. eb. Anſicht der Schlüſſe aus dem Geſichtspunkte einer Verbindung von Theilen zu einem Ganzen, oder Auflöſung eines Ganzen in ſeine Theile; eb. des Verſtandes als etwas Erworbenen, im Gegenſatz des Empfindungsvermögens und Gedächtniſſes. eb. Erklärung der Wiſſenſchaft. eb. Beſtimmung ihrer ſichern Zeichen. eb. Theorie des Urſprungs der Erkenntniß. 236. Erſte Quelle derſelben, in den ſinnlichen Wahrnehmungen liegend. eb. Urſache und Weſen dieſer. eb. Art und Weiſe der Einwirkung äußerer Objecte auf die Sinne. eb. Natur der Phantaſie. eb. In wie fern ſie Gedächtniß heiße. eb. Productives Vermögen derſelben. eb. Grundlage des Verſtandes. eb. Ideengang; eb. ſowohl regelmäßiger, als unregelmäßiger. 238. Beſchränktheit der Phantasmen und Unvorſtellbarkeit des Unendlichen. eb. β) Ontologie: 238. Entwickelung der Naturwiſſenſchaft

aus einer Annihilation der wahrgenommenen Dinge. eb. Ideen, die nach dieſer zurückbleiben. 239. Zwiefacher Geſichtspunkt, aus dem dieſe betrachtet werden können. eb. Natur des Raums. 240. Folgerungen hieraus gezogen. eb. Natur der Zeit; 241. des Körpers. 242. Definition der Accidenz überhaupt; eb. der Ausdehnung; 243. Bewegung. eb. Folgerungen aus derſelben. 244. Auflöſung des Sophisma von Diodorus Kronus über die Nichtwirklichkeit der Bewegung. eb. Begriff der Solidität aus dem Begriffe der Bewegung entwickelt; 245. des Entſtehens und Vergehens; 246. der Materie und Form; eb. der Urmaterie. eb. Urſache und Wirkung; 247. Identität des Vermögens und der Thätigkeit mit ihnen. eb. Wirkende und materiale Urſache. 248. Vollſtändige Urſache. eb. Actives und paſſives Vermögen. eb. Nothwendige Wahrheit und Falſchheit aller Sätze von einem Künftigen, an ſich betrachtet. eb. γ) Empiriſche Pſychologie: 249. Verhältniß von Begierde und Abſcheu zu Luſt und Unluſt; eb. dieſer zu den Senſionen. 250. Urſachen der Senſionen und Gefühle der Luſt und Unluſt. eb. Unwillkührlichkeit der Begehrungen. eb. Entſtehung der Begierde nach der Senſion. 251. Begriff von Gut und Uebel. eb. Gemeinſame Güter. 252. Daß alles Gute relativ ſey. eb. Verſchiedene Benennungen des Guten nach ſeinen verſchiednen ſubjectiven Beziehungen. eb. Verhältniß des Angenehmen und Schönen zu dem Guten; eb. der moraliſchen Güte zu der ſchönen Geſtalt. eb. Character des wahren und ſcheinbaren Uebels. eb. Object des erſten Guts und erſten Uebels; 253. des höchſten Guts; eb. des größten. 254. Natur des Affectes überhaupt; eb. einiger Arten deſſelben. 255. Verſchiedne Arten der Charaktere; 256. Urſachen, welche ſie begründen, oder modificiren: eb. Temperament; eb. Gewohnheit; 257. Erfahrung; 258. Glücksgüter; 259. Meinung von uns ſelbſt; eb. Erziehung. 260. B) Praktiſche Philoſophie. Moral: Begriff der Sitte. 261. Widerſprechende Urtheile der Menſchen über die Objecte der Tugend und des Laſters. eb. Allgemeiner Maaßſtab für dieſelben, blos im Staate befindlich. 262. Beſtimmung dieſes Maaßſtabes. eb. Tugenden, welche durch die Geſetze des Staats beſtimmt werden. eb. Klugheit, Tapferkeit, Mäßigkeit als nichtbürgerliche Tugenden betrachtet. eb.

Natürliche Religion: Begriff derſelben; eb. ihre beyden Haupttheile. 264. Religiöſer Glaube, in wie fern er von Autorität abhänge; eb. wodurch ſich Jemand zu einer ſolchen Autorität legitimire. eb. Offenbarung des göttlichen Geſetzes durch die Vernunft. 265. Cultus der Gottheit, Privat- und öffentlicher. 266. Bedürfniß der Cärimonien für den letztern. eb. Innhaber des Rechts, dieſe zu beſtimmen. eb. Vernünftiger und aberglaubiſcher Cultus. 267.

Natur- und allgemeines Staatsrecht: 268. Urſprung der bürgerlichen Geſellſchaft. eb. Urſache der gegenſeitigen Furcht der Menſchen im Naturſtande. 269. Antriebe zu gegenſeitigen Beleidigungen. eb. Princip des Naturrechts. 270. Krieg Aller gegen Alle im Naturſtande. 272. Herrſcherrecht des Siegers. eb. Praktiſches Naturgeſetz in Beziehung auf Krieg und Frieden; wenn jener erlaubt ſey, und in wie weit man dieſen zu erhalten ſuchen müſſe. 273. Natur des Vertrags. eb. Unverbrüchlichkeit deſſelben, erſt im Staate möglich. 274. Gültigkeit derer Verträge im Naturſtande, die aus Furcht vor dem Tode geſchloſſen werden. eb. Regeln, aus dem oberſten praktiſchen Naturgeſetz abgeleitet. eb. Recht des Kriegs Aller gegen Alle, im Naturſtande. 276. Vereinigung der Einzelnen zur Erhaltung des Friedens. 277. Uebereinſtimmung ihrer Geſinnungen, hervorzubringen durch die Unterwerfung des individuellen unter den allgemeinen Willen. eb. Verluſt des Rechts zur Selbſtvertheidigung im Staate. 279. Rechte des Regenten. eb. Unrechtmäßigkeit ſeiner Abſetzung von Seiten der Unterthanen. eb. Drey einzig mögliche Arten der Staatsverfaſſung. 279. Widerſpruch im Begriffe einer gemiſchten. eb. Organiſation der Demokratie, und Souverän in derſelben; eb. fg. der Ariſtokratie. 280. Urſprung der Monarchie, und Unabhängigkeit des Souveräns vom Volk bey dieſer Verfaſſung. eb. Unterſchied dieſer drey Staatsverfaſſungen. eb. Möglichkeit der Beleidigung gegen die Unterthanen, eingeſchränkt auf die Verletzung der natürlichen Rechte. 281. Recht des Regenten zur Beſtimmung der Thronfolge bey unbeſtimmter Dauer ſeiner Herrſchaft. eb. Bedingungen, unter welchen die Unterthanen von ihren Verbindlichkeiten gegen den Regenten befreyt werden, ſowohl alle, als einzelne. 283. Verhältnißmäßiger Werth der drey Staatsverfaſſungen. 283-291. Einige aufrühreriſche

riſche Maximen. 291 - 295.
Andre Urſachen der Empö-
rung: Verwechſelung des
Volks mit einem Volkshau-
fen; 295. vermeintlicher
Druck der Abgaben; eb. Ehr-
ſucht einzelner Individuen;
296. Hoffnung des Siegs
von Seiten der Unzufriednen.
297. Regeln der Staatsver-
waltung: eb. Sonderung
der geſetzgebenden und ausü-
benden Gewalt. eb. Princip
der Regenten-Pflichten, und
Tendenz derſelben. 298.
Zweck der Staats-Geſetze;
eb. der kirchlichen Verord-
nungen. 299. Veranſtaltun-
gen, deren Zweck der Bürger
zeitliche Wohlfahrt iſt: eb.
Mittel zur Vertheidigung
des Staats gegen äußre Fein-
de. eb. (Verhältniß der Völ-
ker gegen einander als im Na-
turſtande betrachtet. eb.) Mit-
tel der Erhaltung des innern
Friedens. eb. Einrichtung
der Abgaben. eb. Maaßre-
geln gegen die Ehrſucht ein-
zelner Bürger. eb. Bedin-
gungen des Nationalreich-
thums. 303. Mittel zur Er-
haltung einer unſchädlichen
Freyheit, in beſonderer Hin-
ſicht auf Beſtrafung betrach-
tet. eb. Theorie der Geſetz-
gebung: 304. Eintheilung
der Geſetze in göttliche und
menſchliche; eb. natürlich-
und poſitiv-göttliche. 305.
Natur- und Völker-Recht,
aus jenen abgeleitet; eb. deſ-
ſen Unterſchied. eb. Gültig-
keit der menſchlichen Geſetze
auf den Staat eingeſchränkt;
eb. deren Eintheilung in hei-
lige und weltliche. eb. Ein-
theilung der Geſetzgebung in
diſtributive und vindicative.
eb. Verpflichtung zur Be-
obachtung der bürgerlichen
Geſetze, aus dem Naturgeſetz
abgeleitet. 306. Folgerung,
daß keines von jenen dieſem
widerſtreiten könne. eb. Be-
griff des Verbrechens. eb.
Anwendbarkeit deſſelben auf
den Atheiſten, und Straf-
würdigkeit dieſes von Seiten
des Staats. 307. Verbre-
chen der beleidigten Majeſtät
durch That und Worte, als
eine Uebertretung des na-
türlichen Geſetzes betrach-
tet. eb. Welt-Regierung
Gottes, analog der Staats-
Regierung durch einen
menſchlichen Herrſcher. 308.
Urſprung des göttlichen Herr-
ſcher-Rechts. eb. Göttliche
Geſetze, wodurch ſie mitge-
theilt ſeyen. eb. Cultus der
Gottheit; deſſen Abſicht, und
Arten. 310. Glaube an ihr
Daſeyn. eb. Charakter der
Unbeſchränktheit und Unend-
lichkeit, allen Attributen der-
ſelben nothwendig. 311.
Nicht-Angebohrenheit der
Idee von Gott. eb. Exiſtenz
deſſelben außer dem Raume
und Einzigkeit. 312. Unzu-
läßlichkeit aller anthropo-
morphiſchen Prädicate von
ihm; eb. Einzig zuläßliches.
eb. Allgemeiner Charakter

deſſen, was ſich auf ſeine Verehrung bezieht. eb. Conventionelle Vorſchriften des äußern Cultus, durch den Regenten des Staats zu beſtimmen; eb Auslegung der göttlichen, hierauf ſich beziehenden, Geſetze, auch dieſem rechtmäßig eigen. 314. Mögliche Einwürfe dagegen beantwortet. 316–318. Verbrechen der beleidigten göttlichen Majeſtät. eb. Anwendung der allgemeinen Religionstheorie auf eine beſondre poſitive: Auslegung der Bibel der Auctorität des Staats zugehörig. eb. Deduction dieſes Rechts. 320. Kritik dieſes Syſtems. 322.

Hollmann (Sam. Chriſt.) deſſen Lebensumſtände IV, 655. philoſophiſcher Charakter und Schreibart. eb. Eintheilung der Wiſſenſchaft. eb. Beſtimmung des Zwecks der Logik eb. Ableitung der Begriffe. eb. Erklärung des Raums und der Dauer. eb. Beſtreitung der Leibnitziſchen Hypotheſe von der präſtabilirten Harmonie. 657.

Holomerianer deren charakteriſtiſcher Lehrſatz. III, 688.

Home (Henry) deſſen bürgerlicher Charakter. V, 358. Theorie des Geſchmacks: deren Benennung. eb. Verdienſt des Verfaſſers um dieſe Wiſſenſchaft. eb. Eintheilung der Schönheit in innere und relative in Beziehung auf Geſichts-Objecte. 359. Bedingungen und Uebereinſtimmung beyder. eb. Beſtimmung des Begriffs des Erhabnen. 360. Meinung von der Einheit des Orts und der Zeit bey einem Drama. 361.

Horapollo deſſen Synkretiſmus Aegyptiſcher und Griechiſcher Religionsideen; I, 642. untergeſchobene Werke. eb.

Huet (Peter Daniel) deſſen Leben, III, 346. Theilnahme an den Ausgaben klaſſiſcher Autoren in uſum Delphini. 348. Epochen der Abfaſſung ſeiner Schriften. eb. fg. Seine ſkeptiſche Denkart; 350. Urſachen derſelben; 351. in welcher Schrift er dieſelbe erſt deutlich geäußert; 352. in wie fern auch in der demonſtratio Euangelica, und den quaeſtionibus Alnetanis. eb. Charakter derſelben; 353. worauf er die Autorität der Offenbarung geſtützt; eb. Annahme einer objectiven Wahrheit und ihrer Erkennbarkeit für den Menſchen, ohne dieſem ein ſichres Kriterium dafür einzuräumen. eb. Erſatz der gewiſſen Vernunfterkenntniß durch den Glauben; eb. deſſen Urſprung. 354. Verſuch, ihn mit dem Skepticiſmus zu vereinbaren. eb. Abweichung von den Pyrrhoniern in Betreff deſſelben. eb. Selbſt angenommener Name eines Idiognomikers. eb.

Hugo (v. St. Victor.) Zeitgenoſſe des Abälard. I, 843. Gegenſtand ſeiner Unterſuchungen. eb.

Hume (David) deſſen Leben, V, 200. philoſophiſcher und ſittlicher Charakter. eb. Schriften. 203. 240. 244. Syſtem der

A) **theoretiſchen Philoſophie:** α) **Kritik des Erkenntnißvermögens:** Eintheilung der Vorſtellungen in Ideen und Impreſſionen. 204. Beſtimmung ihres Innbegriffs und gegenſeitigen Verhältniſſes. eb. Ableitung der Ideen aus Impreſſionen. eb. Verwerfung angebohrner Ideen. eb. Annahme angebohrner Impreſſionen in einem gewiſſen Sinne. eb. Beſtimmung der Geſetze der Ideenverknüpfung. eb. Eintheilung der Erkenntniſſe ihrem Urſprunge nach in Erkenntniſſe a priori und a poſteriori. eb. Deduction der Anwendung des Cauſſalitätsbegriffes auf Erſcheinungen aus der Erfahrung und Gewohnheit. 205. Beſtimmung des Gewohnheitsgeſetzes, nach welchem dieſe Anwendung geſchieht; eb. des Unterſchiedes zwiſchen einer täuſchenden Fiction, und dem Glauben an wirkliche Thatſachen. eb. Beweiß gegen die objective Gültigkeit des Cauſſalitätsbegriffes. 206. Entſcheidung des Streits über Freyheit und Nothwendigkeit. eb. Beſtimmung des Verhältniſſes der Thiere zu den Menſchen in Rückſicht der Quellen und Vermögen ihrer Erkenntniß. 207. Beweiß für die Unſtatthaftigkeit der Wunder. eb. Zweifel gegen die Vernunfterkenntniß von der Exiſtenz und dem Weſen der Gottheit; 208. gegen die Annahme einer moraliſchen Vergeltung nach dem Tode. 209. Verwerfung nntrüglicher Principien der Erkenntniß überhaupt; eb. eines unbedingten Skepticiſmus. eb. Gründe für die Gültigkeit eines relativen Skepticiſmus: Antinomie der Vernunft mit ſich ſelbſt und mit der Erfahrung in Rückſicht der Exiſtenz einer Außenwelt; 210. der Begriffe von Raum und Zeit; eb. des Begriffs der Cauſſalität. 211. Beſtimmung der Gränzen des Skepticiſmus. eb. Characteriſirung eines gültigen. eb. Objective Beſtimmung des Demonſtrabeln. eb. Beweiß für die Indemonſtrabilität aller nicht mathematiſchen Objecte; eb. für die Unmöglichkeit, die Exiſtenz eines Dinges a priori zu erkennen. eb. Beſtimmung der Objecte moraliſcher Schlüſſe und Unterſuchungen; eb. und ihnen gemäß des Verhältniſſes zwiſchen den einzelnen Diſciplinen der Philoſophie. eb. Charakteriſirung dieſes ſkeptiſchen Syſtems.

ſtems. 213. Argumentation gegen die gangbaren Beweiſe der Unſterblichkeit. 214. Vertheidigung des Selbſtmordes. 216.

B) Praktiſchen Philoſophie: α) Moral: Annahme der Moralität, als einer Thatſache des Bewußtſeyns. 222. Negative Beſtimmung ihres Princips; als weder in der Vernunft, noch Selbſtliebe enthalten. 223. Verwerfung eines directen Widerſtreits zwiſchen Vernunft und Leidenſchaften. 224. Beweiß, daß die Sittlichkeit nicht aus der Selbſtliebe entſpringe. 225. Beſtimmung der Art der Vorſtellungen, zu welcher die moraliſchen Urtheile gehören. 226. Characteriſirung ihres ſpecifiſchen Unterſchiedes als moraliſcher Impreſſionen von eigennützigen Empfindungen. eb. Poſitive Beſtimmung des Princips der Sittlichkeit. eb. Analogie des moraliſchen Gefühls mit dem Gefühl der Schönheit. eb. Erklärung der Begriffe des moraliſch Guten und Böſen; 227. tugendhafter und laſterhafter Handlungen. eb. Beſtimmung der Objecte des moraliſchen Wohlgefallens und Mißfallens. eb. Beziehung der Handlungen auf andre Vernunftweſen, als eine nothwendige Bedingung ihres moraliſchen Characters betrachtet. eb. Factiſcher Beweis für die Exiſtenz des moraliſchen Gefühls. 228. Widerlegung der Einwürfe gegen die Annahme dieſes Princips: daß es der Würde der Tugend nicht angemeſſen ſey; 229. nicht auf eine kluge Wahl der Handlungen führe; eb. daß das Object des Wohlwollens unbeſtimmt und ſeine Exiſtenz ungewiß ſey. eb. Beſtimmung andrer Gefühle, welche ſich dem moraliſchen beygeſellen können. 232. Kritik dieſes Moralſyſtems. 233. β) Natürliche Religion: Deduction derſelben. 241. Entwickelung der verſchiedenen religiöſen Vorſtellungsarten aus den verſchiedenen Graden der Cultur. eb. Characteriſirung des Polytheiſmus und Deiſmus nach ihrem Einfluß auf die Sittlichkeit. eb. fg. Characteriſirung der politiſchen Denkart Humes. 245. γ) Theorie der Staatswirthſchaft: Handel: Begründung der Macht eines Staats durch Erwerbfleiß. V, 505. Mittel des Erwerbs. 506. Triebfedern zur Arbeit. eb. Verſchiedenheit unſrer Staaten von denen des Alterthums in Rückſicht der Antriebe zur Induſtrie. 508. Erweckung dieſer durch den auswärtigen Handel. eb. Einfluß derſelben auf ein gleichmäßigeres Verhältniß des Vermögensſtan=

ſtandes. 509. Urſache des Mangels an Induſtrie in den Südländern. 511. Gewerbe und Künſte: deren allgemeine Bedingung. 512. Natur des Luxus, und deſſen relativer Werth; eb. deſſen Einfluß auf Verfeinerung der mechaniſchen Künſte, 513. und durch ſie auf den Wohlſtand der Privatperſonen; eb. die Vervollkommnung der freyen Künſte; 514. Vermehrung der Geſelligkeit; 515. Macht des Staats. eb. Character eines tadelnswürdigen Luxus. 521. Mittel, dieſen zu entfernen. eb. Geld und Zinſen: Natur des Geldes in Beziehung auf den Handel. eb. Verſchiedenes Verhältniß des vermehrten oder verminderten Geldvoraths zu dem Vermögensſtande der Privatperſonen und des Staats. 522. Erhaltung des Gleichgewichts im Nationalreichthum durch daſſelbe. eb. Zweifel gegen die Vortheile des Papiercredits. 523. Folgen des vermehrten Geldvorraths für den Staat. 525. Innere Schwäche desjenigen, in welchem das Geld ſelten iſt. 527. Abhängigkeit der Preiſe von dem Vertriebe der Waaren und der Circulation des Geldes; 528. deren berechnete Erhöhung ſeit der Entdeckung Amerika's. 530. Vorzüge der verfeinerten Lebensart eines Volks für den Staat. 531 Wichtigkeit eines niedrigen Zinsfußes. 532. Urſachen ſeines Steigens und Fallens. 533. Entſtehung der Grundzinſen. eb. Grund der Verſchiedenheit der Intereſſen. 534. Urſprung der Kaufleute. 536. Bedingungen des Handels; eb. deſſen Wirkungen. 537. Gegenſeitiger Einfluß niedriger Zinſen und geringer Handelsvortheile. 538. Natur der Handelsbalanz. 540. Maaßſtab ihrer Berechnung. 541. Werth des Papiergeldes. 544. Palliativmittel gegen ſeine verderblichen Folgen. 548. Nachtheile der Handels-Beſchränkungen und Auflagen. 549. Taxen und öffentlicher Credit: Verſchiedene Wirkungen der Taxen; 556. deren beſte und ſchlechteſte Art. 558. Abweſenheit außerordentlicher Steuern oder Anleihen in den alten Staaten. 560. Scheinbare Vortheile der Staatsſchulden. 562. Wahre Nachtheile derſelben für die innre Oekonomie des Staats; eb. und ſeine auswärtigen Verhältniſſe. 563. Schwierigkeit, ein Surrogat für das Creditſyſtem einzuführen. 565. δ) Politik: Theorie des politiſchen Gleichgewichts der Staaten: Bekanntſchaft der Griechiſchen Staaten mit der Idee deſſelben.

ben. 570. Verhältniſſe der neuern Staaten in Rückſicht deſſelben gegen einander; 572. deſſen Hinderniſſe. 576. Beantwortung des Einwurfs gegen dieſe Theorie, daß die Volksmenge einiger Länder in ältern Zeiten größer geweſen ſey. eb. Unterſuchung über die Möglichkeit dieſer größern Bevölkerung. 578. Beförderungsmittel und Hinderniſſe derſelben im häuslichen eb. und öffentlichen Leben. 584. Vergleichung des Bevölkerungsſtandes der vornehmſten Staaten des Alterthums mit ihrem gegenwärtigen. 597. Kritik dieſer Theorie. 601.

Hutcheſon (Francis) deſſen Leben V, 305. Schriften. 307. 321. Syſtem: A) **Theoretiſche Philoſophie**: Ausdehnung des Gebiets der Pneumatologie auf die rationale Pſychologie und Theologie. 307. Ausſchließung der Kosmologie von der Metaphyſik. eb. Character ſeines metaphyſiſchen Syſtems. eb. Annahme metaphyſiſcher Axiome. eb. Beſtimmung ihres Characters. eb. Erklärung der ihnen beygelegten Prädicate der Angebohrenheit. eb. Unveränderlichkeit und Ewigkeit; 308. der Urſache ihrer Unveränderlichkeit. eb. Aufſtellung zweyer Sätze, als ſolcher. eb. Folgerungsſatz des letztern. eb. Verwerfung andrer. eb. Eintheilung der Wahrheit, in eine logiſche, moraliſche und metaphyſiſche. 309. Definitionen dieſer. eb. Eintheilung des Guten in metaphyſiſches, phyſiſches und moraliſches. eb. Definitionen eines jeden. eb. Natur der Seele; 310. deren Unſterblichkeit. eb. Beweiß für die Exiſtenz Gottes. eb. B) **Praktiſche Philoſophie**: α) **Moral**: Moralprincip, als weitere Ausführung des Humeſchen. 312. Erklärung der Tugend. eb. Kriterium der guten Affectionen des Gemüths. eb. Plan der wiſſenſchaftlichen Darſtellung ſeines Moralſyſtems. 313. β) **Naturrecht**: Princip des Naturrechts. eb. Anſicht vom Naturſtande. eb. Deduction der Rechtsbegriffe. 314. Eintheilung der Privatrechte. 315. Natürliche Gleichheit der Menſchen, worauf ſie ſich gründe. eb. Unvollkommne natürliche Rechte. 316. Eintheilung der erwerblichen Rechte. eb. Nothwendigkeit der Verträge, und Grund ihrer Verbindlichkeit. 317. γ) **Staatsrecht**: Deduction des Staatsrechts und der bürgerlichen Gewalt. 318. Scheidung des Grundvertrags in drey einzelne. eb. Rechtmäßigkeit der Staats-

verfaſſungen auch ohne denſelben. eb. Verbindlichkeit deſſelben für die Nachkommen der Paciſcenten. eb. Bedenklichkeiten gegen eine abſolute Erbmonarchie. 319. Bedingung, einen geſchloſſenen Staatsvertrag aufzuheben. eb. Kanon zur Beurtheilung der beſten Staatsverfaſſung. 320.

Hutten (Ulrich von) Sein Leben. II, 466. Iſt ein vorzüglicher Beförderer der Reformation, 467. und verbreitet eine hellere Denkart überhaupt durch ſeine Schriften, namentlich die epiſtolae obſcurorum virorum, deren Mitverfaſſer er iſt. eb. Ausgaben dieſer Schrift. eb.

J.

Jamblichius deſſen Synkretiſmus Aegyptiſcher und Griechiſcher Religionsideen. I, 642.

Jaquelot deſſen Theodicée; IV, 90. Schrift gegen Bayle; 98. Anſicht von dem Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung. eb.

Javellus (Chryſoſtomus, ein Scholaſtiker) deſſen Leben. II, 516. Umfang ſeiner Ariſtoteliſchen Commentare. eb. Sein Urtheil über den Werth der Platoniſchen Moralphiloſophie. eb. Apologie des Plato. 517.

Inducianer deren Hypotheſe über den Urſprung der Seele. III, 501.

Johannes (Argyropulus) deſſen Lehrſitz. II, 58.

— — (Duns Scotus) deſſen Zeitalter. I, 882. Streit mit Thomas von Aquino, und geſtiftete Secte. eb. Manier zu diſputiren. eb. Character als Philoſoph und Beyname. eb. Hiſtoriſcher Werth ſeiner Schriften. eb. Seine vornehmſten Anhänger. II, 517. Seine Argumentation für die Realität der allgemeinen Begriffe 521.

— — (von Lascaris) deſſen Bemühungen um die Verbreitung Griechiſcher Handſchriften im Occident; II, 56. geſtiftete Gymnaſien. 65.

— — (Malphigi) deſſen Lehrſitz. II, 51. Vorleſungen über Homer's Gedichte. 52.

— — (Scotus Erigena) Grund ſeines Beynamens Erigena, und ſein Vaterland. I, 821. Seine Lebensumſtände, und Charakter als Philoſoph. eb. Meinung über die Lehre von der Prädeſtination. eb. Ueberſetzung der Werke des Dionyſius Areopagita; eb. eigene Schrift. 822. Beſtimmung des Gebiets der Philoſophie. eb. Eintheilung der Dinge. eb. Stiftung der Schule der Scholaſtiker. 823. Verkätzerung ſeiner Philoſophie. 826. Seine Schreibart. 827.

Joniker Stifter ihrer Schule. I, 15.

Jurieu deſſen Verhältniſſe mit Bay-

Bay-

Bayle. IV, 41. 54. 56. 69. 95. Schriften. 43. 56. 60. 75. 95. Syſtem der Theodicäe. 96–98.

K.

Kallikles (ein Sophiſt) deſſen Meinung vom Recht des Stärkern. I, 79.

Kant (Immanuel) deſſen Lebensumſtände; VI, 578. Schriften. eb. 730. 731. Syſtem der

A) **theoretiſchen Philoſophie:** α) **Kritik der reinen Vernunft:** Aufſtellung ihres Princips. 583. Beſtimmung der Begriffe: reine und empiriſche Erkenntniß; eb. 584. des Gebiets der Tranſcendentalphiloſophie. eb. Beweiß für die Gültigkeit des aufgeſtellten Grundſatzes. eb. Beſtimmung der ſubjectiven Bedingungen der Anſchauung überhaupt; insbeſondre der äußern. 585. Negative und poſitive Erklärung des Raums. 586. Empiriſche Realität, und tranſcendentale Idealität des Raums und der Zeit, in entgegengeſetzten Beziehungen betrachtet. eb. Beweiſe ihrer Priorität; eb. daß ſie die einzigen Bedingungen der ſinnlichen Wahrnehmungen ſeyen. 588. Einſchränkung ihrer Gültigkeit auf das Gebiet der Sinnenwelt. eb. Folgerung der Unerkennbarkeit des Dinges hieraus. 589. Rechtfertigung der aufgeſtellten Theorie von Raum und Zeit gegen das gemeine Vorurtheil eb. und den Vorwurf des Idealiſmus von Seiten der Schule. 590. Beweis gegen die Objectivität des Raums. 589. Einfluß der erwähnten Theorie auf die Deduction gültiger ſynthetiſcher Urtheile; 591. der Erkenntniß der Möglichkeit der Mathematik; eb. und die Grenzbeſtimmung zwiſchen dem Gebiet des Verſtandes und der Sinnlichkeit. 592. Beſtimmung des Verhältniſſes der Sinnlichkeit zur Einbildungskraft. 593. Eintheilung dieſer in reine und empiriſche. 594. Wirkung der reinen; eb. in welcher Beziehung ſie tranſcendentale heiße. eb. Function der empiriſchen; eb. Momente ihrer Thätigkeit, und deren Geſetze; eb. in welcher Beziehung ſie reproductiv genannt werde. eb. Verhältniß der Sinnlichkeit und Einbildungskraft zum Verſtande. 595. Hauptmomente der Verſtandesthätigkeit. eb. Entſtehung eines Begriffs. eb. Objecte der allgemeinen und tranſcendentalen Logik. eb. Reine und empiriſche Begriffe; eb. deren Verhältniß zu einander. eb. Verhältniß der reinen Begriffe zu den Anſchauungen. eb. Verhältniß der Sinnlichkeit, Einbildungskraft und des Verſtan-

ſtandes zu einander in Rückſicht der Formation der Begriffe; eb. welchem dieſer Vermögen ſie allein angehöre. 597. Verſchiedenheit der Formen der Begriffe; eb. deren Aufzählung; eb. eigenthümliche Benennung. eb. Erklärung der Kategorie der Quantität, ſo fern ſie rein; eb. und ihrer Momente, ſo fern ſie angewandt iſt; 597. der Qualität, Relation, Modalität, und ihrer Momente. eb. Grundthätigkeit der Kategorieen. eb. Abhängigkeit der Erkenntniß des Mannichfaltigen von ihr, nach dem Verhältniß des Raums und der Zeit zur Anſchauung. eb. Einſchränkung ihres Gebrauchs auf das Gebiet der Sinnenwelt. eb. Reine und empiriſche Anſchauungen. eb. Möglichkeit der Erkenntniß von Gegenſtänden a priori; und der Erkenntniß wirklicher Erſcheinungen. eb. Unerkennbarkeit unſres eignen Subjects an ſich. eb. Reines Selbſtbewußtſeyn, wie viel wir durch daſſelbe von uns erkennen; 599. deſſen Unterſcheidung vom empiriſchen. eb. Beſtimmung der Natur durch die Geſetze des Verſtandes. eb. Erklärung der Natur. eb. Deduction der Grundſätze des reinen Verſtandes; eb. der Gültigkeit des Satzes des Widerſpruchs. eb. Unterſchied zwiſchen analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheilen. 600. Grund der Möglichkeit ſynthetiſcher Urtheile; eb. deren oberſter Grundſatz. eb. Eintheilung der Grundſätze des reinen Verſtandes in mathematiſche und dynamiſche nach der entgegengeſetzten Beziehung der Kategorieen auf Anſchauungen. 601. Verhältniß des mathematiſchen Gebrauchs derſelben zum dynamiſchen. eb. Grundſatz der Quantität. eb. Natur der extenſiven Größen. eb. Succeſſive Syntheſis der Theile in der Apprehenſion, als Bedingung der Anſchauung betrachtet. 602. Deduction der geometriſchen Axiome, und Beſtimmung ihres Verhältniſſes zu arithmetiſchen Sätzen. eb. Aufſtellung des Grundſatzes der Qualität. eb. Weiterer und engerer Sinn der Anticipation der Wahrnehmung; eb. Ihr Object im engern Sinn. eb. Nothwendige Continuität der Größe. 603. Ausdruck des Realen überhaupt, durch den Grad der Empfindung. eb. Grundſatz der Relation. eb. Modi der Zeit. eb. Deduction der drey, aus ihnen ſich entwickelnden, Regeln für die Beſtimmung des Zeitverhältniſſes der Erſcheinungen eb. Grundſatz der Beharrrlichkeit; eb. der Conſequenz. 604. Kriterium der objecti-

ven Gültigkeit der Cauſſalverknüpfung der Erſcheinungen. eb. Grundſatz der Gemeinſchaft eb. Kriterium der objectiven Gültigkeit der Simultaneität in den Erſcheinungen. eb. Grundſatz der Modalität. 605. Poſtulate, in welche er zerfällt: eb. des Möglichen; Wirklichen; und Nothwendigen. eb. Möglichkeit und Gebiet der reinen Mathematik und reinen Naturwiſſenſchaft. 606. Objective Ungültigkeit eines tranſcendentalen Verſtandesgebrauchs; 607. deſſen Bedeutung. eb. Möglichkeit einer nichtſinnlichen Anſchauung eb. Unterſchied zwiſchen Phänomenen und Noumenen. eb. Nähere Beſtimmung des Unterſchieds zwiſchen Verſtandes- und Sinnen-Dingen. 608. Natur der erſten; eb. deren objective Ungültigkeit in Beziehung auf die menſchliche Erkenntniß. eb. Anwendung hiervon auf Plato's Ideenwelt. eb. Negativer Gebrauch derſelben. 609. Erklärung der Reflexion; eb. deren Eintheilung in eine logiſche und tranſcendentale. eb. Mögliche Verhältniſſe der Begriffe. eb. Entſtehung der Amphibolie der Reflexionsbegriffe. 610. Regeln des Gebrauchs der tranſcendentalen Reflexionsbegriffe eb. Grundſatz der Einerleyheit und Verſchiedenheit. 610. Widerlegung des von Leibnitz angenommenen principii identitatis indiſcernibilium aus ihm. eb. Grundſatz der Einſtimmung und des Widerſtreits, angewandt auf den Leibnitziſchen Satz, daß das Uebel eine bloße Negation ſey. eb. Grundſatz des Innern und Aeuſſern. 611. Beſtreitung der numeriſchen Verſchiedenheit der Monaden. eb. Grundſatz des Beſtimmbaren und der Beſtimmung. eb. Bedeutung der Ausdrücke: logiſcher und tranſcendentaler Ort. eb. Innhalt der logiſchen und tranſcendentalen Topik. 612. Unſicherheit einer bloß logiſchen Vergleichung der Begriffe, an Leibnitzens und Locke's Beyſpiel erläutert; eb. Logik des Scheines im Gegenſatz der tranſcendentalen Dialektik, und ihr gegenſeitiges Verhältniß. 613. Function der Vernunft im engern Sinne; 614. Ziel ihres Strebens; eb. deren eigenthümliche Benennung im Verhältniß zum Verſtande; eb. deren drey verſchiedene Richtungen im Aufſuchen des Unbedingten. eb. Tranſcendenter Gebrauch des ſynthetiſchen Grundſatzes des Unbedingten. eb. Natur der Vernunftideen. eb. Objecte des kategoriſch- hypothetiſch- und disjunctiv Unbedingten. 615. Beſtimmung

mung der wirklichen Vernunftideen nach dieſem dreyfachen Verhältniſſe; eb. deren unmögliche objective Deduction; eb. mögliche ſubjective. eb. Einſeitige Richtung der Vernunft auf die abſolute Totalität der Bedingungen. 616. Verhältniß der tranſcendentalen Ideen zu den Kategorien; eb. deren innerer Zuſammenhang. eb. Unmöglichkeit, die Idee der Metaphyſik zu realiſiren. eb. Kritik der einzelnen gangbaren metaphyſiſchen Diſciplinen: der Ontologie und rationalen Pſychologie 617. rationalen Kosmologie. 618. Widerſtreit aller möglichen Syſteme derſelben; deſſen Auflöſung, beruhend auf dem Unterſchiede des Dinges an ſich, und als Erſcheinung. eb. Kritik der rationalen Theologie; 621. deren entgegengeſetzte Erkenntnißquellen; eb. Unterſchied zwiſchen tranſcendentalem Deiſmus und Theiſmus. eb. Urſprung der Vernunfterkenntniß Gottes aus der Realiſirung der Idee eines allerrealſten Weſens. 622. Kritik der gangbaren Beweiſe für deſſen Exiſtenz: des ontologiſchen; eb. kosmologiſchen; eb. phyſiſch-theologiſchen. 623. Allgemeine Ungültigkeit metaphyſiſcher Beweiſe. 625. Ungültigkeit des Dogmatiſmus, in ſo fern er über das Gebiet der Erfahrung hinausgeht; eb. des Skepticiſmus, in ſo fern er ſich auf dieſes Gebiet bezieht. eb. Intereſſe überſinnlicher Gegenſtände für die praktiſche Vernunft. 626. Beſtimmung der wichtigſten Gegenſtände dieſer Art. eb. Vernunftmäßigkeit des Glaubens in Beziehung auf dieſelben. eb. Intereſſe überſinnlicher Gegenſtände für die ſpeculative Vernunft, als ſolche. eb. Gültigkeit des regulativen Gebrauchs der Vernunftideen überhaupt für die Erfahrungs-Erkenntniß. 627. β) Methodenlehre: deren Object; 628. zwiefache Function. eb. Tendenz der Diſciplin der reinen Vernunft. eb. Löſung des Problems: in wie fern die Philoſophie der mathematiſchen Methode ſich bedienen könne, zur Gewißheit zu gelangen. eb. Einſchränkung des Kanons der reinen Vernunft auf den praktiſchen Vernunftgebrauch. 631. Vorrang des praktiſchen Intereſſe vor dem theoretiſchen. eb. Object des Vernunftintereſſes überhaupt. 632. Beſtimmung des Sittengeſetzes. eb. Verweiſung der Vernunft mit ihren Anſprüchen auf Realiſirung des höchſten Guts an den Glauben. eb. Beziehung der Exiſtenz Gottes und der Unſterblichkeit auf die praktiſche Vernunft-

nunfterkentniß. 633. Innhalt der Architectonik der reinen Vernunft: Erklärung ihres Namens. eb. Beſtimmung des Unterſchieds zwiſchen hiſtoriſcher und philoſophiſcher Erkenntniß 634. Innhalt der Geſchichte der Philoſophie: (Einfluß des Kantiſchen Syſtems auf deren Bearbeitung.) Unterſcheidung der ältern philoſophiſchen Partheyen in Senſual- und Intellectual-Philoſophen. 636. Empiriſten und Noologiſten. eb. γ) Metaphyſik der Natur: deren einzige Gültigkeit unter den metaphyſiſchen Diſciplinen; 637. deren Eintheilung in eine allgemeine, oder tranſcendentale, und beſondre. 638. Object beyder. eb. Nothwendige Verbindung dieſer mit der Mathematik, um ihren Begriffen objective Realität zu geben. eb. Beſtimmung ihres Gebiets, durch das Gebiet der Conſtruction gegeben. eb. Einziges Merkmahl der Materie. 639. Identität der Naturwiſſenſchaft mit Bewegungslehre, eb. deren verſchiedene Zweige. eb. αα) Phoronomie: Definition der Materie. eb. Beſtimmung des Unterſchieds zwiſchen relativem und abſolutem Raum. 640. Definition der Bewegung und Ruhe. eb. Erklärung des Ausdrucks: eine zuſammengeſetzte Bewegung conſtruiren. eb. Willkühr, den Körper, oder Raum als ſich bewegend, anzunehmen. eb. Erklärung der Möglichkeit der zuſammengeſetzten Bewegung. eb. ββ) Dynamik: Erklärung der Raumerfüllung aus der bewegenden Kraft der Materie. 641. Modificationen dieſer Grundkraft. eb. Beſtimmung derjenigen, aus welcher ſich die Raumerfüllung erklären läßt. eb. Unendliche Vergrößerungs- und Verringerungs-Fähigkeit der Ausdehnungskraft eb. Zuſammendrückende Kraft. eb. Relative und abſolute Undurchdringlichkeit. 642. Eintheilung der Raumerfüllung in eine mathematiſche, und dynamiſche, hieraus entſpringend. eb. Erklärung der unendlichen Theilbarkeit der Materie; eb. phyſiſchen Untheilbarkeit des Raums. eb. Gegenſatz zwiſchen Anziehungs und Abſtoßungs-Kraft. eb. Erklärung der Möglichkeit der Materie aus der Syntheſis dieſer beyden Kräfte. eb. Definition der Berührung; 643. Wirkung in die Ferne; (oder durch den leeren Raum.) eb. Subſumtion der Anziehung unter dieſen Begriff. eb. Beſtimmung des Unterſchiedes zwiſchen Flächen- und durchdringender Kraft. eb. Wirkung der anziehenden Kraft in

eine

eine unendliche Ferne, aus dem Begriff einer durchdringenden Kraft erklärt. 644. γγ) Mechanik: Beziehung, in welcher die Materie hier als das Bewegliche verſtanden wird. eb. Maaßſtab der Größe der Bewegung für dieſe Wiſſenſchaft. eb. Maaßſtab der Quantität der Materie in Vergleich mit jeder andern; eb. in Vergleich miteinergleichartigen. eb. Geſetze dieſer Wiſſenſchaft: der Subſiſtenz; 645. Trägheit; (deren Definition.) eb. des Antagonismus. 646. δδ) Phänomenologie. Beziehung, in welcher ſie die Materie als das Bewegliche betrachtet. eb. Beweiß, daß die geradlinichte Bewegung einer Materie in Anſehung des empiriſchen Raums ein bloß mögliches, ohne alle Beziehung auf Materie ein unmögliches Prädicat; eb. die Kreisbewegung ein wirkliches Prädicat ſey. 647. Nothwendigkeit der einem Bewegenden entgegengeſetzten gleichen Bewegung. eb.

B) **Praktiſche Philoſophie:** α) Moral: Quelle der praktiſchen Erkenntniſſe. 648. Urſprung des Begriffs der ſittlichen Freyheit, (dem Gemüthsvermögen nach, welchem er angehört.) eb. deſſen Unmittelbarkeit; eb. In wie fern ihm objective Gültigkeit zukomme, oder nicht. eb. Object der Kritik der praktiſchen Vernunft. eb. Wiſſenſchaft, zu welcher ſie die Propädeutik iſt. 649. Doppelte Seite des Menſchen, als moraliſches und Naturweſen. eb. Doppeltes Grundgeſetz ſeiner Erkenntniß. eb. Urſprung des Sittengeſetzes; eb. deſſen Beziehung zur ſittlichen Freyheit. eb. Grund ſeiner allgemeinen Verbindlichkeit; eb. deſſen nothwendiger Character in Hinſicht auf Materialität, oder Formalität. 650. Natur eines materialen Beſtimmungsgrundes überhaupt. eb. Beweiß, daß das Sittengeſetz ein ſolcher nicht ſeyn könne. eb. Materiales Grundprincip. eb. Merkmahl eines formalen Beſtimmungsgrundes 651. Erklärung ſeiner Möglichkeit. eb. Wechſelsweiſe Beziehung deſſelben zur Freyheit. eb. Innhalt des angenommenen formalen Sittengeſetzes; eb. deſſen Rechtfertigung. eb. Beſtimmung der Begriffe: Verbindlichkeit und Pflicht. eb. Princip der Sittlichkeit. eb. Negative und poſitive Beſtimmung der ſittlichen Freyheit. eb. Verhältniß zwiſchen Autonomie und Heteronomie des Willens. eb. Unzuläſſigkeit der materialen Moralprincipe einiger ältern Hauptſyſteme; eb. der ſub-

ſubjectiven ſowohl, als objectiven; 653. (namentlich des Princips der Vollkommenheit.) eb. Definition der Vollkommenheit als Subſtanz oder Beſchaffenheit im theoretiſchen und praktiſchen Sinne; eb. der göttlichen Vollkommenheit im praktiſchen Sinne. eb. Kriterium der Moralität der Handlungen. eb. Character des moraliſch guten Willens. 654. Unabhängigkeit des praktiſchen Geſetzes vom Begriff des Guten. eb. Ableitung dieſes aus ihm. eb. 656. Verſchiedenheit der Begriffe: Wohl und Gut. 655. Verhältniß der ſinnlichen Glückſeeligkeit zur Sittlichkeit. eb. Character einer abſolut guten Handlung; eb. eines abſolut guten Willens. 656. Deduction des Typus des Sittengeſetzes; eb. deſſen Innhalt. eb. Deduction des Gefühls der Achtung vor dem Sittengeſetz; 657. deſſen moraliſche Natur, und Einfluß auf den Willen. eb. Natur des ſittlichen Werths. 658. Object der Achtung, verſchieden von dem Object der Bewunderung. eb. Unterſchied des Gefühls der Achtung von dem ſo genannten moraliſchen Gefühl. eb. Verwerflichkeit dieſes als Grund und Triebfeder der Handlungen. 659. Entwicklung des Begriffs vom höchſten Gut aus dem Streben der Vernunft, einen Endzweck des Sittengeſetzes aufzufinden. 660. In wie fern es zugleich Beſtimmungsgrund des reinen Willens werde; eb. deſſen beyde Beſtandtheile. eb. Widerſtreit im Begriffe deſſelben; eb. deſſen Auflöſung. 661. Einſeitige Beſtimmung des Begriffs vom höchſten Gute im Epikuriſchen und Stoiſchen Moralſyſtem. 662. Primat der praktiſchen Vernunft; 663. deren Poſtulate, die Möglichkeit einer Realiſirung des höchſten Guts zu erklären: Poſtulat der Unſterblichkeit; 664. der Exiſtenz Gottes. eb. Beſtimmung ſeines Weſens. 666. Moraliſche Nothwendigkeit des Glaubens an das Daſeyn Gottes; eb. deren Subjectivität. eb. Unterſchied dieſes Glaubens, als eines reinen Vernunftglaubens von einem logiſchen Verſtandesglauben. 667. Abweſenheit des Poſtulats der Exiſtenz Gottes im Epikuriſchen und Stoiſchen Moralſyſtem, und ihre einſeitige Erklärung der Möglichkeit, das höchſte Gut zu realiſiren. eb. Uebereinſtimmung des Chriſtenthums mit den Forderungen der praktiſchen Vernunft. 668. Weſen der Religion überhaupt. 669. Richtige Beziehung der Pflichten auf die Gottheit, als ihre Gebote. eb. Tendenz der

Moral in Beziehung auf das höchſte Gut. 670. Beſtimmung der göttlichen Eigenſchaften nach dem Begriff eines, das höchſte Gute realiſirenden Weſens; eb. deren Ableitung aus einer andern Quelle, und Unbeſtimmtheit bey den Griechen bis auf Sokrates. 671. Unterſchied zwiſchen dem theoretiſchen und praktiſchen Poſtulat der Exiſtenz Gottes, in Rückſicht ihrer Quellen. eb. Teleologiſche Anſicht des Verhältniſſes der theoretiſchen Vernunft zum Ueberſinnlichen. 672. β) *Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft:* Beſtimmung der Urtheilskraft, als eines vermittelnden Vermögens zwiſchen Verſtand und Vernunft. 675. Verſchiedenheit des urſprünglichen Verſtandes, und urſprünglichen Vernunft-Gebrauchs, nach ihren Principien; 674. und den Objecten worauf ſie ſich beziehen. 675. Function der Urtheilskraft; 676. deren Eintheilung in ſubſumirende und reflectirende. eb. Princip der reflectirenden Urtheilskraft zur Erklärung der beſondern Naturformen; deſſen Natur 677. Innhalt eb. Verhältniß zu der Natur der Dinge. eb. Vorausſetzung, auf welche es ſich gründet. 678 Entwickelung der *Geſchmacks*luſt aus der äſthetiſchen Vorſtellung einer ſubjectiven Zweckmäßigkeit von Naturobjecten. 679-681. Unterſchied zwiſchen äſthetiſcher und logiſcher Beſchaffenheit eines Objects. 679. Charakter jener ſubjectiven Zweckmäßigkeit. 680. Natur des Schönen und Erhabenen. 681. Doppeltes Object der reflectirenden Urtheilskraft. 682. Gebiet der geſammten Transcendentalphiloſophie. eb. Unterſchied zwiſchen äſthetiſcher und logiſcher Beurtheilung eines Gegenſtandes. eb. Verhältniß des Wohlgefallens am Schönen zu dem Wohlgefallen am Angenehmen und Guten; 683. welchem von ihnen vorzugsweiſe der Name: *äſthetiſche Beurtheilung* zukomme; eb. und auf welches allein ſich *reine Geſchmacksurtheile* beziehen. 684. Unterſchied der reinen Geſchmacksurtheile von den äſthetiſchen Urtheilen über das Angenehme und Gute nach der Quantität; eb. Qualität; eb. Relation. eb. Verhältniß, auf welches es ſich bezieht. 685. Unterſchied zwiſchen der *ſubjectiven* formalen Zweckmäßigkeit des *Schönen* und *objectiven* Zweckmäßigkeit des *Guten*. 686. Aeußre und innre objective Zweckmäßigkeit; eb. Objectiver Unterſchied des Schönen vom Voll-

kommnen; 687. Verhältniß der freyen zur anhaftenden Schönheit. eb. Wiſſenſchaft des Schönen, in wie fern es keine geben könne. 688. Kritik des Geſchmacksvermögens. eb. Muſter des Geſchmacks; eb. deren empiriſches Kriterium. eb. Unterſchied zwiſchen Kunſt-Geſchicklichkeit und Kunſt-Geſchmack. eb. Ideal der Schönheit; was es ſey, und welcher Art derſelben es ausſchließend zukomme. 689. Einziges Naturobject, von dem ein Ideal möglich iſt; eb. deſſen Entwicklung aus einer äſthetiſchen Normalidee, 690. (Urſprung dieſer Normalidee. eb.) und der Vernunftidee des Vollkommnen. eb. Subjective Erforderniſſe zur Erzeugung deſſelben. 691. Verhältniß zwiſchen der Vereinigung des Vollkommnen mit dem Schönen, und des Angenehmen mit demſelben. eb. Verhältniß des Reitzes zur Schönheit. eb. Geſtalt, oder Spiel der ſchönen Objecte. eb. Spiel der Geſtalten im Raume, oder der Empfindungen in der Zeit. eb. Character der reinen Geſchmacksurtheile, nach ihrer Modalität betrachtet; eb. Verhältniß des Erhabnen zum Schönen. 692. Entſtehung des Wohlgefallens am Erhabnen. 693. Subjectiver Character des Erhabnen, in ſo fern das Gemüth in Beziehung auf daſſelbe erhoben wird. 694. Unterſchied zwiſchen dem mathematiſch und dynamiſch Erhabnen; eb. relativer und abſoluter Größe, deren letztre das Fundament des Erhabnen. 695. Unendlichkeit der relativen Größe; Endlichkeit der abſoluten. eb. Character des Ungeheuern; 696. Koloſſaliſchen. eb. Protenſive und extenſive abſolute Größe des mathematiſch Erhabnen. eb. Intenſive Größe des dynamiſch Erhabnen. eb. Logiſch dynamiſche Größe. 697. Gattungen des dynamiſch Erhabnen. eb. Grade der Erhabenheit. 698. Ideal des Erhabnen, durch welche Gattung deſſelben es conſtituirt werde. eb. Möglichkeit der Vereinigung aller Gattungen des Erhabnen im Menſchen. eb. Erhabenſtes Object. eb. Character des Furchtbaren; 699. deſſen ſubjective Beziehung. eb. Bedeutung der Ausdrücke: keinen Geſchmack, und kein Gefühl haben. eb. Fremdes Intereſſe, was ſich dem reinen Geſchmacksurtheil beygeſellt; empiriſches und intellectuales. 700. Verhältniß der Kunſt zur Natur; 702. zur Wiſſenſchaft; eb. zum Handwerk. eb. Character der freyen Kunſt. eb. Kritik des Schönen; deren Tendenz, in ſo fern

ſie zur Theorie, oder Kunſt gehört. 703. Verhältniß der angenehmen Kunſt zu der Kunſt des Schönen. eb. *Kunſt-Genie*, als das Princip der ſchönen Darſtellung; eb. deſſen weſentliches Merkmahl. eb. Character ſeiner Producte. eb. Sicherheit ſeiner Darſtellung, ungeachtet des Mangels an objectiven Regeln. 704. Beſtimmung der Regeln als Natur durch daſſelbe. eb. Unterſchied zwiſchen wiſſenſchaftlichen und Kunſt-Genies. eb. Verhältniß des Geſchmacks zum Genie. 705. Character des Genialiſchen an ſchönen Kunſtwerken. eb. Geiſt in äſthetiſcher Bedeutung. eb. Natur der *äſthetiſchen Idee*. eb. Rechtfertigung dieſes Namens. 706. Verſchiedenheit der äſthetiſchen Ideen, als Attribute, von logiſchen Attributen. eb. Hauptwirkungskreis des Kunſtgenies. eb. Vermögen zur Hervorbringung eines Kunſtwerks ſchlechthin; 707. eines ſchönen Kunſtwerks. eb. Unterſchied zwiſchen *Natur*- und *Kunſt*-Schönheit. eb. Theilungsgrund der Künſte des Schönen. 708. Eintheilung der Künſte in redende, bildende, und des Spiels der Empfindungen; eb. deren Unterarten. eb. Tendenz der Beredſamkeit; eb. Dichtkunſt. eb. Antinomie der Geſchmackskritik; 709. deren Auflöſung. eb. Nähere Beſtimmung der Natur des Geſchmacksurtheils. 710. Rationalism der Geſchmackskritik; 711. deſſen Anwendung auf die gegebene Löſung des Problems. eb. Gründe für und wider den Realism, oder Idealiſm der Naturzweckmäßigkeit. 712. Grund des Mangels einer Methodenlehre in der Geſchmackskritik. 713. Beſtimmung des ſubjectiven Princips, was den Künſtler leitet. eb. Bildung des Geſchmacks durch das Studium der humaniora und Entwickelung der ſittlichen Ideen. eb.

γ) *Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft*: Unterſuchung des Rechts der Urtheilskraft, eine teleologiſche Beurtheilung auf die Natur anzuwenden; 713. ob ſie der reflectirenden, oder beſtimmenden Urtheilskraft angehöre; 714. und ihr Princip ein conſtitutives, oder regulatives ſey. eb. Beſtimmung des Begriffs der *formalen* Zweckmäſſigkeit; eb. deren Eintheilung in objective und ſubjective. eb. Begriff der *materialen* Zweckmäßigkeit; 715. deren Eintheilung in eine äußre und innre, und Erklärung ihres Unterſchiedes. eb. Folgerung aus der relativen, oder äuſſern Zweckmäßigkeit eines Dinges auf

ſeine Natur. eb. Vorausſetzung der innern Zweckmäßigkeit eines Objects. 716. Erklärung des Begriffs: Naturzweck. 717. Unterſchied zwiſchen Natur- und Kunſt-Product. eb. Richtigere Vergleichung des organiſirenden Vermögens in der Natur mit dem Vermögen des Lebens, als der Kunſt. 718. Princip der Beurtheilung organiſirter Naturweſen; eb. deſſen Subjectivität. eb. Möglichkeit eines Syſtems der Naturzwecke, ob ſie in Beziehung auf äußre, oder innre Zweckmäßigkeit Statt finde. 719. Antinomie der teleologiſchen Urtheilskraft. 721. Idealism und Realism der Naturzweckmäßigkeit. eb. Character der idealiſtiſchen Syſteme der Caſualität und Fatalität; 722. der realiſtiſchen Syſteme des Hylozoism und Theism. eb. deren gemeinſchaftlicher Fehler in Beziehung auf die Naturerklärung. 724. Character des Erklärungsgrundes des kritiſchen Idealiſmus; eb. deſſen Rechtfertigung. eb. Character des Syſtems des Occaſionaliſmus; 725. Präſtabiliſmus. eb. Unterſchied der beyden occaſionaliſtiſchen Syſteme der Evolution, und der Epigeneſis. eb. Gegenſeitiges Verhältniß der organiſchen und unorganiſchen Natur als Zweck und Mittel. 726. Verhältniß des Menſchen zu der geſammten Natur, als deren Endzweck. 727. Nähere Beſtimmung deſſelben, negative; eb. poſitive. 728. Eintheilung der menſchlichen Cultur in Cultur der Geſchicklichkeit, und der Zucht. 727. Ableitung des Namens Transcendentalphiloſophie. 728. Kritik der übrigen philoſophiſchen Werke. 729.

Karaiten eine religiöſe Secte unter den Juden. I, 613.

Karneades deſſen Leben. I, 438. Verhältniß ſeiner Philoſophie zum Pyrrhoniſmus. eb. Sein Theorem von der Unbegreiflichkeit aller Dinge; 440. der Natur der Empfindung; 441. des Wahrſcheinlichen. eb. Seine Sendung nach Rom; 569. daſelbſt gehaltener Vortrag. eb.

King (William) deſſen Schrift; IV, 90. deren Tendenz und Hauptinnhalt: Beſtimmung des Zwecks der Schöpfung. eb. Rechtfertigung der Gottheit wegen des Uebels 91. und der Sünde (durch die angenommene Freyheit.) eb. Unverhinderlichkeit des Mißbrauchs der Freyheit. 94.

Kleanth deſſen Meynung über den Werth der Wolluſt. I, 541.

Klitomachus (ein Akademiker) deſſen Zeitalter; I, 445. philoſo-

loſophiſcher Charakter. eb.
König deſſen Kritik der Kosmologie Maupertui's. VI, 328.
Krantor (aus der ältern Akademie) I, 430. deſſen Meynung über den Werth der Geſundheit. 538.
Krates (ein Akademiker) I, 429.
— — (aus Theben, ein Cyniker) deſſen Charakter als ſolcher. I, 104.
Kritias deſſen Charakter als Sophiſt. I, 78. Meinung von dem Urſprung des Glaubens an die Götter und ihre Verehrung. eb.

L.

Lambert (Johann Heinrich) deſſen Lebensumſtände VI, 542. Schriften; 543. deren Tendenz und Verdienſt. eb. Hauptinnhalt ſeiner Archiectonik: Erlangung einer reinen Erkenntniß durch Analyſe der zuſammengeſetzten Begriffe. 544. Beytrag der Erfahrung zur Entwickelung der Grundbegriffe. eb.
Lange (Joachim) deſſen Lebensumſtände. IV, 575. Urtheil von dem Verhältniß der göttlichen Gnade zu den Menſchen in Rückſicht der Verſtandeserleuchtung. eb. Angriffe gegen die Wolfiſche Philoſophie. eb.
Leibnitz (Gottfried Wilhelm) deſſen Leben; IV, 119. philoſophiſcher Charakter, verglichen mit dem Bayle's, Newton's und Locke's. 129. Schriften. 120-127. 133. 225-228. 236. Syſtem der A) theoretiſchen Philoſophie: α) Logik: Formeller Unterſchied der Ideen. 133. Unzulänglichkeit der Nominal-Erklärungen; eb. des Carteſianiſchen Kriteriums der Wahrheit. eb. Werth der allgemeinen Regeln der Logik, und Methode ihres Gebrauchs. 134. β) Kritik der Erkenntniß: Urtheil über die Hypotheſe des Malebranche von einer Wahrnehmung der Dinge in Gott. eb. Annahme eigenthümlicher Ideen in dem menſchlichen Geiſte. eb. Beſtimmung ihrer Natur und ihres Verhältniſſes zu den göttlichen Ideen. 135. γ) Ontologie: Theorie der Monaden: Natur der Monaden. 135. Gründe ihres Daſeyns. eb. Urſprung ihres Namens. 136. Deren Verſchiedenheit von den Atomen des Epikur; eb. Nicht-Entſtehen und Nicht-Vergehen; 137. Unveränderlichkeit durch äußre Urſachen; eb. innere Beſtimmungen und Verſchiedenheit; eb. inneres Princip der Veränderungen; 138. veränderungsfähiges Schema; eb. Perceptionen. eb. Bedeutung ihres Namens Entelechie. 139. Unterſchied zwiſchen Perceptionen und Apperceptionen der Monaden; eb. ſchlechthin

hin ſo genannten Monaden und Seelen; eb. dunkel und deutlich vorſtellenden Monaden. eb. Seelen höherer und niederer Natur. 141. Wirkungen der Vernunft. eb. Grundſätze des Schließens. 142. Natur der Grundbegriffe und Grundſätze. eb. Nothwendigkeit der Annahme eines zureichenden Realgrundes zur Erklärung der zufälligen Erſcheinungen. eb. Deſſen Natur; 143 Wirkungen. eb. Nothwendigkeit ſeiner Exiſtenz, gefolgert aus der Möglichkeit derſelben. eb. Andre Beweiſe für dieſelbe. eb. Ableitung der ewigen Wahrheiten aus dem göttlichen Verſtande. 145. Vorſtellung der Gottheit als einer Urmonas. eb. Erklärung der Schöpfung. eb. Natur der Geſchöpfe. eb. Eigenſchaften der Gottheit, und Verhältniſſe der erſchaffenen Monaden zu ihr. 146. Wirkungen der Monaden auf einander durch die präſtabilirte Harmonie Gottes. eb. Hervorbringung der möglich beßten Welt. 147. Harmonie der innern Verhältniſſe der Monaden. eb. Bewußtſeyn der Apperceptionen in den menſchlichen Seelen. 148. Vorſtellung des Körpers durch die Seele, die zu ihm gehört. eb. Bedeutung des Namens Thier. eb. Natur des organiſchen Körpers. eb. Unendlichkeit der Monaden. 149. Beſtändige Ab- und Zunahme der Körper; eb. deren gradweiſe Veränderung. eb. Unmöglichkeit der Metempſychoſe. eb. Erklärung der Wörter: Erzeugung und Tod. eb. Präexiſtenz des Körpers und der Seele in ihm vor der Empfängniß. eb. Transformation deſſelben durch dieſe. eb. Natur der Saamenthiere. 150. Zuſammenſtimmung der Thätigkeiten der Seele und des Körpers durch eine präſtabilirte Harmonie. eb. Eigenthümliche Geſetze. eb. Vorrang der vernünftigen Geiſter vor den übrigen Seelen, 151. und näheres Verhältniß, in welchem ſie mit der Gottheit ſtehen. 152. Staat Gottes, oder moraliſche Welt, und deren höhere Natur. eb. Harmonie zwiſchen dem Reich der Natur und Gnade. eb. d) Rationale Theologie: Innbegriff der göttlichen Allmacht. 153. Unabhängigkeit Gottes ſeiner Exiſtenz und Thätigkeit nach. eb. Abhängigkeit aller Dinge von ihm, ſowohl der möglichen, als wirklichen; eb. der letzten vom göttlichen Verſtande und Willen ihrer Exiſtenz und Thätigkeit nach. eb. Unmittelbare und ſpecielle Concurrenz deſſelben zu ihren Thätigkeiten. 154. Erklärung des Namens Allwiſſenheit, und deren Inbegriff. eb. Unend-

endliche Mannichfaltigkeit der möglichen Welten, in dem göttlichen Verſtande vorgeſtellt. eb. Einzigkeit der wirklichen. 155. Unterſchied zwiſchen der Vorſtellung der gegenwärtigen Welt, in ſo fern ſie wirklich, und derſelben, in ſo fern ſie blos möglich iſt. eb. Streben des göttlichen Willens nach dem wahren Guten. eb. Determination deſſelben durch eine moraliſche Nothwendigkeit. eb. Eintheilung in einen vorhergehenden und nachfolgenden, ſich zuneigenden und beſchließenden Willen. 156. Natur und gegenſeitige Verhältniſſe dieſer verſchiedenen Willensäußerungen. eb. Productiver und permiſſiver Wille. eb. Theodicäe: 157. 158. Eintheilung des Uebels in metaphyſiſches, phyſiſches und moraliſches, und deren Beſtimmungen. eb. Rechtfertigung des metaphyſiſchen; eb. 159. des moraliſchen; 160, wegen der Freyheit des menſchlichen Willens. eb. Determination dieſes durch eine moraliſche Nothwendigkeit; 161. ungeachtet der Allwiſſenheit Gottes. eb. Nähere Beſtimmung der Wahrheiten, in welchen eine Harmonie der Vernunft und Offenbarung nothwendig ſey; 163. und der Begriffe: Erklären und Begreifen, Vertheidigen und Beweiſen. 164. Kritik dieſer rationalen Theologie von Clarke. 165. Deutung der Newton'ſchen Ausdrücke von dem Raume, als einem Organ der Gottheit; eb. einer Ausbeſſerung der Welt durch ſie. eb. Einwürfe gegen die präſtabilirte Harmonie; den Satz vom zureichenden Grunde; eine fortdauernde Wirkung der Gottheit zur Erhaltung der Weltordnung; und Leibnitzens Antworten auf dieſelben. 166 – 169.

B) **Praktiſche Philoſophie:** Beſtimmung der Begriffe: Recht; 169. Verbindlichkeit; eb. Gerechtigkeit; 170. Lieben; eb. Liebe Gottes. eb. Erklärung der Weisheit. eb. Ableitung des Naturrechts aus ihr; eb. deſſen drey Grade. eb. Grundſatz der Gerechtigkeit, der Billigkeit und des moraliſchen Wohlwollens. eb. Deduction der Moral aus der Religion. eb. Gebrauch des Namens: allgemeine Gerechtigkeit für Rechtſchaffenheit. 172. Poſitives, ſowohl bürgerliches, eb. als Völkerrecht; 173. deſſen Grundlage. eb. Gleichheit der Rechte zwiſchen Bürgern oder Völkern, worauf ſie ſich gründe. eb. Charakter des Potentaten. eb. Geltung der bürgerlichen Perſon im Freyſtaate. eb. Kritik dieſes Syſtems: in Anſehung ſeines Kriteriums der Wahrheit; 174. der

Ver-

Verwechſelung ſpezifiſch verſchiedener Erkenntnißquellen der Sinnlichkeit und des Verſtandes, 175. des Begriffs der Monade; 177. des Grundſatzes vom Nicht zu unterſcheidenden; 178. der angenommenen Unabhängigkeit der Monaden von äußern phyſiſchen Einflüſſen; 179. der präſtabilirten Harmonie; 180. Theodicäe. 183. Leibnitzens Kritiken andrer Syſteme: des Cudworthiſchen. 186. Anerkennung der Lebensprincipien, als identiſch mit ſeinen Monaden; eb. deren Natur. 185. Unterſchied zwiſchem ſeinem Begriff von ihnen und dem älterer Philoſophen. eb. Vertheidigung der Hypotheſe von der präſtabilirten Harmonie gegen Foucher's Vorwurf der Zweckloſigkeit ihrer ſelbſt; 189. oder der körperlichen Naturen unter ihrer Vorausſetzung; eb. und der, aus ihnen folgenden, Lethargie der Körper. 190. Vertheidigung gegen Bayle wegen der Behauptungen von eineminnigen Verhältniß zwiſchen dem individuellen Zuſtande einer Monade und des Univerſums; 191. von mißfälligen Perceptionen; 192. dem Bewußtſeyn zukünftiger; 193. der präſtabilirten Harmonie; eb. ſeiner Theodicäe. 202. Vertheidigung gegen Lamy, daß ſein Syſtem der Vorwurf des Syſtems der gelegenheitlichen Urſachen treffe; 203. auf den Determiniſmus führe; eb. die Hypotheſe der präſtabilirten Harmonie Gottes unwürdig; 205. die Annahme der Automaten unſtatthaft; 206. und die einzelnen Geſetze der Harmonie unweiſe ſeyen. 207. Urtheil über die Carteſianer, ihre Einſeitigkeit betreffend; 208. über Des Cartes ſelbſt; 209. deſſen Beweis des Daſeyns Gottes. 211. Leibnitzens eigner Beweis dafür. 212. Kritik der Behauptung des Malebranche von Identität der Materie und Ausdehnung; 213. ſeiner Definition der Subſtanz; 214. ſeines Beweiſes für den Immaterialiſmus; 220. (Leibnitzens eigener Beweis, eb. und Beantwortung der Einwürfe gegen ihn. 221. fg.) ſeines Beweiſes für die ewige Realität der objectiven Ideen. 224. fg. Rechtfertigung der Meynung Malebranche's. 227. Zerſtreute Bemerkungen Leibnitzens über die philoſophiſche Schreibart. 228. Innbegriff ihrer Vollkommenheit in drey Eigenſchaften. eb. Deutlichkeit, worauf ſie ſich gründe; eb. daß ſie vorzüglich dem philoſophiſchen Schriftſteller zu empfehlen ſey. eb. Werth der Eleganz. 229. Abhängigkeit der Gewißheit von der behandelten Materie; eb. deren Identität mit der Deutlichkeit. eb. Entgegengeſetzte Feh-

Fehler der Deutlichkeit. eb. Regeln zu deren Vermeidung. eb. Vermeidung der Kunſtausdrücke. 230. Verſtändlichkeit der Begriffe und Popularität der Ausdrücke. 231. Unterſcheidung der akroamatiſchen und exoteriſchen Philoſophie. 233. Enthaltung von Tropen in der letztern. eb. Hauptinnhalt der Abhandlung über eine allgemeine charakteriſtiſche Sprache. 235. Idee eines Alphabets der geſammten menſchlichen Erkenntniß in einer andern Schrift de arte combinatoria aufgeſtellt. 236.

Linguet ſchriftſtelleriſcher Bearbeiter des natürlichen und poſitiven Rechts. VI, 311.

Lipſius (Juſtus) deſſen Leben. II, 904. Charakter ſeiner philoſophiſchen Schriften. 906.

Locke (John) deſſen Leben; IV, 238. Schriften: 241. 296. 378. 432. Syſtem der

A) **theoretiſchen Philoſophie:** α) Kritik des Erkenntnißvermögens: Erklärung der Wirkungsart der Seele. 242. Verwerfung der Hypotheſe von angebohrnen Begriffen überhaupt; insbeſondre der von Herbert als ſolcher angenommenen Grundſätze. 251. Widerlegung der Platoniſchen Erklärung ihres Urſprungs. 253. Beſtimmung der einzigen Erkenntnißquelle. 254. Unterſcheidung einer äußern und innern Erfahrung; eb. der Senſations- und Reflexions-Ideen. eb. Ableitung der Vorſtellungen aus dem Bewußtſeyn. eb. Annahme des Denkens, als einer Modification der Seele, und unterbrochenen Thätigkeit derſelben; 255. der Correſpondenz zwiſchen Ideen und Objecten. 257. Erklärung des Urſprungs einfacher und zuſammengeſetzter Ideen. eb. Unterſcheidung der Ideen von den qualitates primariae und ſecundariae. 258. Erklärung der logiſchen Verſtandesthätigkeit. eb. Beſtimmung ihrer verſchiedenen Functionen. eb. Claſſification der zuſammengeſetzten Begriffe. eb. Anwendung der Theorie vom Urſprunge zuſammengeſetzter Ideen überhaupt auf die beſondern des Raums; 260. Maaßes; eb. der Unermeßlichkeit; eb. der Figur; (Nicht-Identität des Körpers und der Ausdehnung. eb) der Succeſſion; Dauer; Zeit; Ewigkeit; Unendlichkeit; eb. (Verſchiedenheit zwiſchen Unendlichkeit des Raumes und einem unendlichen Raume. eb.) des Vermögens. 262. Natur des Willens; eb. der Freyheit. 263. Oberſter Beſtimmungsgrund des Willens. eb. Verſchiedenheit des Verlangens vom Wollen. eb. Nichtbeſtimmung des Willens durch ein abſolut Gutes. eb. Ur-

ſprung der Begriffe: Subſtanz, 263. Univerſum; eb. Urſache und Wirkung; eb. Einerleyheit und Verſchiedenheit; eb. (Grundſätze der Identität; Princip der Individuation. 264.) Einheit. eb. Verhältniß der Zahlbegriffe zu den andern in Rückſicht ihrer ſubjectiven Beſchaffenheit. eb. Unterſuchungen über die Sprache. 265. Bedeutung der Wörter überhaupt. eb. Charakter der Allgemeinheit eines Worts und eines Begriffs. eb. Weſen der Gattungen. eb. Unterſchied zwiſchen reellen und Namen-Weſen. eb. Beſtimmung des ſpecifiſchen Unterſchiedes durch die letzten. 268. Grenzen der menſchlichen Erkenntniß: in ſubjective: (allgemeine; 269. beſondre: des Anſchauungsvermögens; 271. der Vernunft; eb. Senſation. eb.) der objective. eb. Unterſuchung der Gültigkeit der Grundſätze; eb. deren Verhältniß zu identiſch particularen Sätzen. eb. Gültigkeit der Entſcheidungen metaphyſiſcher Probleme überhaupt; 272. insbeſondre des über die Denkkraft der Materie aufgeworfenen. eb. Einwürfe Leibnitzens gegen dieſes kritiſche Syſtem. 275. Deſſen nähere Beſtimmung ſeiner Hypotheſe von den angebohrnen Begriffen. 276. Einwürfe gegen die Deduction einzelner Begriffe aus der Erfahrung; 279. gegen die Behauptung von der Unmöglichkeit bewußtloſer Vorſtellungen, und der Möglichkeit eines gedankenloſen Zuſtandes. eb. Mängel dieſer Theorie durch Kant aufgedeckt: 821. Verwechſelung der Sinnlichkeit und des Verſtandes. eb. Annahme der Erfahrung als Realprincips der Erkenntniß. eb. Verwechſelung comparativer Allgemeinheit mit ſtrenger Nothwendigkeit. 822. Vorzüge des Syſtems. eb. *β*) Practiſche Logik: Beweis ihrer Nothwendigkeit an ſich betrachtet. 284. Tadel der gangbaren Logik. 285. Kritik der Hypotheſe des Malebranche von einer unmittelbaren Wahrnehmung der Dinge in Gott. 286. Beſtreitung einer innigen Vereinigung der Geiſter mit Gott, 287. der Annahme von der Gottheit als einzigen intelligibeln Subſtanz, 288. der Möglichkeit bewußtloſer Ideen. eb. Tadel des von der Gottheit gebrauchten Ausdrucks: Ort der Geiſter. 290. Leibnitzens Antikritik; 292. deſſen Erklärung der unmittelbaren Vereinigung der Geiſter mit Gott. eb. Beſtimmung des Unterſchieds zwiſchen Proportion und Connexion in Beziehung auf das Verhältniß zwiſchen Körper und Geiſt. eb. Rechtfertigung

gung des Ausdrucks: Ort der Geiſter. 294.

B) Praktiſche Philoſophie: α) Staats- und Natur-Recht: Widerlegung der Filmerſchen Annahme einer natürlichen Sklaverey, und des Herrſcherrechts Adams; 297. des auf dieſes gegründeten Rechts der Deſpotie überhaupt. 298. Beſtimmung des Begriffs: Staatsgewalt. 299. Unterſchied eines urſprünglichen Standes der Freyheit und der Zügelloſigkeit. eb. Grund einer natürlichen Gleichheit der Menſchenrechte. eb. Pflicht für die Erhaltung Andrer neben ſich im Naturſtande zu ſorgen. 300. Strafrecht Aller über Alle. eb. Unrechtmäßigkeit der Beſtrafung eines Fremden. eb. Ungültigkeit eines Richters in ſeiner eignen Sache. 301. Gleiche Inconvenienzen der abſoluten Monarchie mit denen des Naturſtandes in Anſehung der richterlichen Gewalt. eb. Exiſtenz eines Naturſtandes. 302. Innbegriff des Rechts der Selbſtvertheidigung. 303. Bedingung der Verbindlichkeit poſitiver Geſetze. 304. Unveräußerlichkeit der natürlichen Freyheit. eb. Deduction des Privateigenthums. 306 Beſtimmung des vornehmſten Objects deſſelben. 307. Natürliche Einſchränkunq deſſelben. 309. Beweiß für die Unſtatthaftigkeit der Annahme eines Geſammteigenthums. 310. Beſtimmung des Verhältniſſes zwiſchen Eigenthum an Arbeit und an Boden; 312. der Einſchränkungen der natürlichen Gleichheit. 313. Beſtimmung des Princips der väterlichen Gewalt; 314. des Princips der natürlichen Freyheit. 315. Beſtimmung des Begriffs der politiſchen Geſellſchaft; 317. des Charakters des Staats. 318. Unverträglichkeit der abſoluten Monarchie mit dem Staatszweck. eb. Verhältniß des abſoluten Regenten zu den Unterthanen. eb. Grund der Theilung der geſetzgebenden Gewalt. 322. Verhältniß der Mitglieder des Staats in Beziehung auf das Geſetz. eb. Deduction des Entſcheidungsrechts der Majorität. eb. Beantwortung einiger Einwürfe gegen dieſe Theorie von Entſtehung des Staats. 323. Beſtreitung der Annahme von natürlichen Unterthanen. eb. Gebrechen des Naturſtandes, als Bewegrund zum Uebertritt in den Staat betrachtet. 328. Innere Eiurichtung des Staats; 330. deſſen erſtes Fundamentalgeſetz. eb Natur und Grenzen der geſetzgebenden Gewalt. eb. Gründe für deren Trennung von der ausübenden. 333. Beſtimmung der föderativen Gewalt; eb. deren Verhältniß zur ausübenden; 334.

334. zu empfehlende Vereinigung mit dieſer eb. Innhaber des Souveränetätsrechts. eb. Beſtimmung des Begriffs des Regenten; 336. in wie fern ihm der Eid der Treue geleiſtet werde; eb. warum er der geſetzgebenden Gewalt ſubordinirt ſey. eb. Verpflichtung der ausübenden Gewalt, die Geſetzgeber in nöthigen Fällen zu verſammeln; 337 deren Recht, die unproportionnirt gewordene Repräſentation zu ändern; 338. allgemeine Prärogative, in unvorhergeſehenen Fällen nach Gutdünken zu entſcheiden. 340 Gültiger Charakter dieſer Prärogative 344. Mangel eines Richters über deren Misbrauch. 346. Unſtatthaftigkeit der Deduction einer Staatsverfaſſung aus dem Rechte der Eroberung; 347 ſowohl durch ungerechte, 348. als gerechte Kriege. 349 Einſchränkung des Rechts des Siegers in Beziehung auf Perſon und Object. 350 Unrechtmäßigkeit der Occupation des feindlichen Landgebiets. 352. Einwürfe gegen dieſe Behauptungen. 354. Beſtimmung des Begriffs der Uſurpation; 358. der Tyranney. eb. Deduction der Unrechtmäßigkeit beyder. eb. Ausdehnung der Tyranney auf andre Staatsverfaſſungen außer der monarchiſchen. 359. Rechtlichkeit und Gefahrloſigkeit der Maxime: daß illegalen Handlungen der Obrigkeit ein Widerſtand zu leiſten ſey. 360. Natur der Revolutionen; 363. deren Unterſchied von Auflöſung der politiſchen Geſellſchaft. eb. Aeußre Urſache dieſer. eb. Innere Urſachen jener. 364. Recht des Volks, nach Revolutionirung eines Staats eine neue geſetzgebende Gewalt zu errichten. 368. Beantwortung des Einwurfs gegen dieſe Behauptung, daß ſie Rebellion erzeuge. 370. Beſtimmung des Begriffs der Rebellion. eb. Zwey Fälle eines rechtmäßigen Widerſtands gegen Regenten nach Barclay's Beſtimmung. 372. β) Kirchliches Staatsrecht: Religions-Duldung: deren Verhältniß zur wahren Kirche. 380. Verdächtigkeit der Abſicht der Intoleranz. eb. Unrechtmäßigkeit des Gewiſſenszwangs von Seiten des Staats; 381. von Seiten der Kirche; 384. deren Begriff. eb. Unſtatthaftigkeit der Deduction des biſchöflichen oder presbyterianiſchen Rechts aus der Autorität der Apoſtel. 386. Wahrer Charakter einer chriſtlichen Kirche. 387. Zweck einer Religionsgeſellſchaft überhaupt. 388. Gültige Mittel zur Behauptung der Kirchengeſetze. eb. Deduction des Excommunicationsrechts; 389. deſſen

Einſchränkung. eb. Unrechtmäßigkeit der Verknüpfung bürgerlicher Vorzüge mit beſtimmten Glaubensbekenntniſſen. 390. Unmöglichkeit auszumitteln, welche Kirche die wahre ſey. 391. Gränzen der Autorität kirchlicher Regenten; 393. deren Pflicht, die Laien zur Duldung zu ermahnen. 394. Toleranz-Pflicht der Obrigkeit. 395. Vereinigungspunct des Glaubens verſchiedner Religionspartheyen. 403. Nähere Beſtimmung der obrigkeitlichen Toleranzpflichten in Beziehung auf Cultus und Glauben. 404. Freylaſſung der Form des Rituals mit einigen Ausnahmen. eb. Abſolute Gültigkeit dieſes Geſetzes ſelbſt in Beziehung auf Abgötterey. 410. Unrechtmäßigkeit des theoretiſchen Gewiſſenszwangs; 414. des praktiſchen. 416. Mangel eines menſchlichen Richters über ſtreitige Religionsgeſetze. 417. Einſchränkung der Toleranzgeſetze. 418. Sorge für die Nichtverbreitung unmoraliſcher, oder politiſchgefährlicher Religionsdogmen; eb. Unterdrückung politiſch gefährlicher Religionsſecten; 420. Verbannung der Atheiſten. 421. Beantwortung des Einwurfs, daß religiöſe Conventikel keine unbedingte Duldung erlauben. 422. Allgemeiner Kanon für die Beſtimmung der Religionsfreyheit. 427. Kritik dieſer Theorie. 428. Geſchichte ihrer Aufnahme. 429. γ) Pädagogik: Beſtimmung des Zwecks der Erziehung; 432. des Grundes ihrer Wichtigkeit. eb. Vorſchriften für die körperliche Erziehung: 433. für die intellectuelle und moraliſche. 436. Prüfung einiger herrſchenden Erziehungsmethoden. eb. Empfehlung der vorzüglichſten Tugenden. 437.

Longinus (ein Neu-Platoniker) deſſen Lehrer. I, 671.

Lorenz (Valla) deſſen Zeitalter. II, 79. Streitigkeiten mit dem Clerus. 80. Schriften und Ueberſetzungen. eb.

Loſſius (Johann Chriſtian) deſſen philoſophiſches Werk. VI, 565. Hauptinnhalt deſſelben: Beſtreitung der objectiven Wahrheit. 566. Beſtimmung des Verhältniſſes zwiſchen den Objecten der Wahrnehmung, und den Sinnes-Organen. eb. Ableitung eines Grundſatzes aus ihm; eb. deſſen Verhältniß zum gemeinen Menſchenverſtande. 567 Beſtimmung des formalen Zuſammenhangs zwiſchen Senſationen und Gedanken. eb. Entwickelung eines formalen Grundſatzes aus ihm. eb. Betrachtung der Wahrheit als reſultirend aus der Verknüpfung der Ideen. eb. Beſtimmung des vermit-

 teln-

telnden Vermögens zwiſchen den Wahrnehmungen der äuſſern Sinne und dem Bewußtſeyn; eb. des Vermögens der Ideenverknüpfung. eb.
Lucian deſſen Satyren auf die Cyniſchen Sitten. I, 105. Synkretiſmus Griechiſcher und Aegyptiſcher Religionsideen. 642. Leben. 657. Character als Philoſoph und Schriftſteller überhaupt, als Satyriker insbeſondre. 658. Eklecticiſmus; 659. Satyriſche Schriften gegen die Alexandriniſche Philoſophie und das Chriſtenthum eb. Atticiſmus ſeines Styls. 661.
Lucretius (Carus) deſſen Darſtellung des Epikuriſchen Moralſyſtems. I, 568.
Lucullus deſſen Verdienſte um die Ausbreitung der Philoſophie unter den Römern. I, 581. Lehrer in derſelben; eb. Bibliothek. eb.
Lullus (Raymund) deſſen Topik; II, 356. verglichen mit der Topik und Mnemonik älterer Logiker und Rhetoren. 716.
Luzac deſſen Schrift gegen La Mettrie VI, 319.

M.

Machiavell deſſen Leben, II, 929. vorzüglichſtes Werk. 931. Richtiger Geſichtspunct, aus dem es zu faſſen. eb.
Maimbourg deſſen Schrift. IV, 42.
Majoragius (M. Antoninus) deſſen Apologie des Cicero; II, 666. Streitigkeiten mit Nizolius. eb.
Malebranche (Nicolas) deſſen Leben III, 430. Schriften 432. 466. 494. Syſtem der A) Theoretiſchen Philoſophie: α) Theorie des Erkenntnißvermögens: Beſtimmung ſeiner beſondern Functionen: 433. der Function des reinen Verſtandes; eb. der Einbildungskraft; eb. der Sinne. eb. Erklärung der Ausdrücke: reine Perceptionen; eb. Einbildungen; eb. Senſationen. 434. Ableitung des Irrthums aus ihnen und den praktiſchen Gemüthsvermögen, als aus ihrer nächſten Quelle. eb. Beſtimmung des letzten Grundes des Irrthums. eb. Theorie vom Urſprunge der Vorſtellungen: Beſtimmung der Grundthätigkeit der Seele; 435. ihrer Modificationen. eb. Erklärung des Denkens in ſeiner weitern Bedeutung; 436. des Verhältniſſes des Wollens zum Denken; eb. ſeiner natürlichen Beſtimmung; eb. der Mangelhaftigkeit unſrer Kenntniß von den möglichen Modificationen des Geiſtes. eb. Beſtimmung der Objecte der äuſſern und innern Wahrnehmungen; 437. der Erkenntnißquelle materieller Objecte; eb. geiſtiger Naturen,

turen, und ihrer Modificationen. eb. Annahme der Möglichkeit einer unmittelbaren Vereinigung endlicher Geiſter in einem künftigen Zuſtande. 438. Erklärung des Urſprungs der Ideen von materiellen Objecten. eb. Aufzählung der möglichen Arten derſelben. eb. Verwerfung der gewöhnlichen Hypotheſe von Abſonderung der Bilder durch die Objecte; eb. der Annahme von Erzeugung der Ideen aus uns ſelbſt; 440. von deren Angebohrenheit. 441. Widerlegung der Meynung, daß die menſchliche Seele eine intelligible Welt darſtelle. 442. Poſitive Erklärung des Urſprungs der Ideen durch eine Wahrnehmung derſelben in der Gottheit. 443. Unterſcheidung zwiſchen Erkenntniß der Dinge in Gott und des göttlichen Weſens. 444. Rechtfertigung ſeiner Hypotheſe durch die Natur der Betrachtung; 445. die Natur der allgemeinen Ideen; eb. den Urſprung der Idee vom Unendlichen. 446. Ableitung der Idee des Endlichen aus dieſer. eb. Erklärung der Hypotheſe aus der Wirkſamkeit der Ideen. 447. Anſicht der Erkenntniß beſondrer Dinge, als Determinationen der Idee von der Gottheit; eb. der Liebe zu endlichen Weſen als Determinationen der Liebe zu dem unendlichen Geiſte. eb. Ableitung der Senſationen empfindbarer Gegenſtände aus der Gottheit. 448. Erklärung des Ausdrucks von Gott: intelligible Welt oder Ort der Geiſter; eb. der verſchiednen Erkenntnißarten der Gegenſtände: durch ſich ſelbſt; 449. durch Ideen; eb. den innern Sinn; eb. Vermuthung. eb. Beſtimmung des einzigen Objects, welches wir durch ſich ſelbſt erkennen; 450. der Objecte, die durch Ideen erkannt werden; eb. des Objects des innern Sinnes. 451. Erklärung der mangelhaftern Kenntniß von unſerm Geiſte, als von der Materie, aus der Natur ihrer verſchiednen Erkenntnißquellen. eb. Folgerung, daß die Ideen nicht Modificationen der Seele ſeyen; 452. die Modificationen des Geiſtes nicht definirt werden können. 453. Zulänglichkeit der Erkenntniß von uns ſelbſt zur Erreichung unſrer Beſtimmung. eb. Erkenntnißart der reinen Intelligenzen auſſer uns. 454. Materiale Urſachen des Irrthums. 455. Verhältniß des Denkens beſondrer Gegenſtände zu der innigen Vereinigung mit der Gottheit. eb. Unmöglichkeit eines Zuſtandes abſoluter Gedankenloſigkeit. 456. Erklärung dieſes ſcheinbaren Zuſtan-

ſtandes. eb. Ableitung des Irrthums aus einer einſeitigen Beurtheilung der Dinge; 457. der endlichen Natur des menſchlichen Geiſtes; eb. dem Misbrauch der Freyheit 458. Erklärung der Verbindung zwiſchen Seele und Körper. eb. β) Methodenlehre: Beſtimmung des Kriteriums der Wahrheit; 460. der vom Menſchen unabhängigen und abhängigen Bedingungen einer evidenten Erkenntniß. 461. Aufmerkſamkeit, als Hauptbedingung derſelben betrachtet. 463. Günſtiger und ungünſtiger Einfluß der Affecten auf die Aufmerkſamkeit. eb. Mittel, jenen zu erlangen, und dieſen zu vermeiden. eb. Einfluß der Senſationen auf die Erweckung der Aufmerkſamkeit. 464. Grund der vorzüglichen Evidenz der Mathematik. eb. Einfluß ihres Studiums auf die Bildung des Geiſtes. eb. Mittel, zu evidenten Schlüſſen zu gelangen. eb. Methode der Auflöſung der Probleme. 465 Anwendung der Mittelbegriffe, wo ſie Statt finden müſſe eb. Methode der Unterſuchung verwickelter Materien; eb. zuſammengeſetzter Aufgaben. eb.

B) Praktiſche Philoſophie: Moral: Begriff der Tugend; 466. deren weſentliche Bedingungen; 467. Ableitung aus der Liebe zur moraliſchen Weltordnung. eb. Beſtimmung des Begriffs dieſer. eb. Verhältniß der allgemeinen zu der beſondern Vernunft. eb. Natur des Falſchen. eb. Uebereinſtimmung des menſchlichen Geiſtes mit Gott in Rückſicht der Wahrheit und Ordnung. 468. Beſtimmung des Menſchen, die Vernunft zu lieben. 469. Verhältniß, in welches der Glückſeeligkeitstrieb mit ihr zu ſetzen. eb. Unterwerfung unter das göttliche Geſetz, verſchieden von der Unterwerfung unter die Natur. eb. Charakter der Scheintugenden. 472. Charakter, welcher für die Liebe zur moraliſchen Weltordnung gefordert wird, und deren Grade. 473. Abſolute Nothwendigkeit derſelben, als einer von Gott ſelbſt den Menſchen eingeprägten. 474. Mittel, ſie im Gemüth herrſchend zu machen: 475. Stärke; 476. und Freyheit des Geiſtes. 477. Bedürfniß der göttlichen Gnade wegen der Unzulänglichkeit dieſer Mittel. 478. Mittel, dieſe zu erlangen. eb. Verhältniß des Syſtems von Malebranche zum Carteſianiſmus, und Kritik deſſelben. 496.

Mandeville deſſen Schrift V, 292. Hauptinnhalt derſelben: Nothwendigkeit der La-

Laſter und Thorheiten zum Wohl des Staats. 293. Moraliſcher Charakter des Menſchen im Naturſtande. 294. Beherrſchung deſſelben durch künſtliche Mittel; eb. Claſſification der Menſchen nach ihrem moraliſchen Charakter. 295.

Marcianus (Capella) deſſen Cyclus der freyen Künſte. I, 820.

Marcus (Muſurus) deſſen Lehrämter. II, 65. Theilnahme an den Aldiniſchen Ausgaben. eb.

Maſtrius (Bartholomäus) deſſen Schrift. II, 518.

Mathiſius (Gerard) Kritiker und Commentator des Ariſtoteles. II, 526.

Maupertuis (de) deſſen bürgerlicher und wiſſenſchaftlicher Character VI, 319. Schriften. eb. Hauptlehrſätze aus der **theoretiſchen Philoſophie**: Characteriſirung der zwey Hauptpartheyen unter den Metaphyſikern ſeiner Zeit. eb. Seine Entſcheidung über die Gültigkeit ihrer Syſteme. 320. Urtheil über die Anwendung der Teleologie. eb. Unterſcheidung des Natur Ganzen und einzelner Naturtheile. eb. Verwerfung des phyſiſchtheologiſchen Beweiſes für das DaſeynGottes; 321. deſſen Deduction aus einem Grund = Geſetze der Bewegung. 322. Beſtreitung des Carteſianiſchen und Leibnitziſchen. 324. Beweiß für die Gültigkeit des ſeinigen; eb. Kritik deſſelben. 326 Deduction der Naturerſcheinungen aus der Combination eines materiellen und intelligenten Princips. 332. Annahme der Empfindungs- und Denk-Fähigkeit im thieriſchen Saamen. 333. Erklärung der Erhaltung der Arten; eb. der Aehnlichkeit der Erzeugten mit den Erzeugenden; eb. Impotenz; eb. Monſtroſität der Zeugungen; eb. der Bildung mikroſkopiſcher Thierchen und der Polypen; eb. der Unfruchtbarkeit; eb. der Entwickelung aller Thierarten aus einem Urthiere; 334. der Vereinigung verſchiedener Perceptionen und Empfindungen verſchiedener (bey der Zeugung ſich combinirender) Elemente zu einem Bewußtſeyn. eb. Einwurf des Diderot gegen die aufgeſtellte Hypotheſe, und ſein Urtheil über das Verallgemeinern der Hypotheſen überhaupt. eb. Vertheidigung dagegen; betreffend den Vorwurf wegen des Gebrauchs und der Methode der Hypotheſen überhaupt; 336. die Unrichtigkeit der ſeinigen 337. Kritik dieſer. eb. **Praktiſche Philoſophie**: Moral: Beſtimmungen der Begriffe: Glückſeeligkeit; Unglückſeeligkeit; Gut und Uebel. 340. Abhängig-

keit der Glückſeeligkeit von der richtigen Schätzung des Werths der Dinge. eb. Uebergewicht des Uebels über das Gute im wirklichen Leben. 341. 343. Natur des Vergnügens und Schmerzes. 341. Eintheilung der Güter und Uebel in körperliche und geiſtige. 343. Verhältniß des körperlichen Vergnügens und Schmerzes zu denen des Geiſtes. eb. Urſprung des geiſtigen Vergnügens aus zwey Hauptgattungen von Perceptionen; 344. deren Character. 345 Mittel, zu dem im gegenwärtigen Leben möglichen Grade von Vergnügen zu gelangen. 346. Freyheit. 347. Uebereinſtimmung der Stoiſchen und Epikuriſchen Moralphiloſophie in dem Begriff der Glückſeeligkeit; eb. Verſchiedenheit in der Beſtimmung ihrer Objecte. eb. Werth der chriſtlichen Moral. 348. Vernunft-Gründe für und wider den Selbſtmord 349. Kritik dieſes Moralſyſtems. eb.

Maximus (v. Byzanz, ein Neu-Platoniker) deſſen Lehrer. I, 757.

— — (v. Tyrus) deſſen Dogma von der Natur Gottes und Exiſtenz von Mittelweſen zwiſchen ihm und den Menſchen. I, 668.

Medices (Cosmus von) deſſen Verdienſte um die Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften, II, 19. 50. zu Florenz geſtiftete Akademie. 72.

— — (Lorenz von) deſſen Verdienſte um die Wiedereinführung der Litteratur in den Occident. II, 19. 50.

Megariker (Schule der) deren Stifter; I, 96. gemeinſchaftliche Anſicht von Eleaticiſmus. eb. Diſputirſucht. 97.

Meier (Georg Friedrich,) deſſen Leben, V, 13. Schriften. eb. fg. Syſtem der Pſychologie: Unſtatthaftigkeit der Lehre von der Unſterblichkeit ohne die Vorausſetzung eines göttlichen Rathſchluſſes. 13. Eigenthümlicher Vernunftbeweiß für dieſelbe, aus einer andern ſeiner Schriften. eb. Immaterialität der Seele. 16. Theorie der Thier-Seelen: Vermögen, welche ſie mit den Menſchen gemein haben. 17. Einfachheit und Fortdauer derſelben nach der Trennung vom Körper; 19. deren Vernunft-Fähigkeit und wirklicher Vernunft-Gebrauch in Beziehung auf den erſten Grad der Vernunft; 20. (Unterſchied zwiſchen Erkenntnißvermögen und Verſtand; Grade des Verſtandes. 19. Verhältniß der Vernunft zu dieſem; Grade der Vernunft; Vernunft-Fähigkeit unterſchieden von Vernunft-Gebrauch

brauch. 20.) Verſtandes-Fähigkeit von den beyden erſten Graden. 21. Klaſſen der Thiere nach der Stufenfolge ihrer geiſtigen Vermögen. eb. Ihr Uebergang aus einer niedern in eine höhere nach dem Tode. 22. Kritik dieſer Theorie. 23.

— — (Ludwig) deſſen Behauptung gegen die Gültigkeit der Offenbarung nach Carteſianiſchen Grundſätzen. III, 367.

Melanchthon (Philipp) Sein Leben. II, 478. Seine Denkart in Betreff der Reformation und Philoſophie im Vergleich mit Luthers Denkart. 479. Seine Schriften. 480. Allgemeine Charakteriſirung ſeiner Compendien über die Dialektik, Phyſik und Ethik. eb. Innhalt, und Werth des erſten; 481. des zweyten. 483. Beſtimmung des Gebiets der Phyſik: eb. Syſtem, welchem er gefolgt iſt. eb. Argumentation für das Daſeyn Gottes. 486. Lehre vom Nothwendigen und Zufälligen. 490 Vertheidigung der Aſtrologie. 492. Annahme der Elemente als prima naturae. 493. Inhalt ſeines commentarius de anima; eb. deſſen Mitverfaſſer. eb. Umfang des Werks. eb. Syſtem, welchem er darin gefolgt iſt. eb. Unterſcheidung eines dreyfachen Seelenweſens. eb. Erklärung der vernünftigen; eb. der ernährenden und empfindenden Seele. 495. Epoche der Verbindung jener mit dem Körper; eb. verſchieden von der Epoche ihrer Entſtehung. eb. Verbreitung der Seele durch den ganzen Körper nicht der Subſtanz, ſondern der Wirkung nach. eb. Annahme eines zwiefachen innern Sinns. 496. Lebensgeiſter als Organ deſſelben, und Quelle der Affecten und Begierden betrachtet. 497. Verhältniß der Verſtandes-Erkenntniß zur empiriſchen. eb. Erklärung des Unterſchieds zwiſchen dem thätigen und leidenden Verſtande; 499 dem ſpeculativen und praktiſchen. eb. Behauptung der Freyheit des Willens. 500. vergl. 491. Argumentation für die aus der Offenbarung angenommenen Dogmen von der Unſterblichkeit der Seele und ihrer Verbindung mit einem neuen Körper. eb. Inhalt der Ethik. 502. Ableitung des Sittengeſetzes aus der Weisheit und Gerechtigkeit Gottes. 503. Begriff des höchſten Guts; eb. der Tugend. eb. Anordnung der einzelnen Tugenden. eb. Eintheilung derſelben in zwey Hauptklaſſen. eb. Ableitung der zweyten Klaſſe aus der

der Gerechtigkeit. eb. Vermiſchung des Naturrechts mit der Moral. 505. Unvollſtändigkeit ſeines Moral-Syſtems. eb. Kritik ſeines philoſophiſchen Syſtems überhaupt. eb.

Meliſſus deſſen Zeitalter und Vaterland. I, 52. Ungewißheit ſeines Lehrers. eb. Hauptlehrſätze deſſelben: Beweiß für ein Seyendes. eb. Prädicate deſſelben. 53. Beweiß für die Ungültigkeit der ſinnlichen Erkenntniß. eb. Annahme einer materiellen Weltſubſtanz. eb. Aufſtellung eines Kriteriums für die objectiv gültige Erkenntniß. 54.

Mellutus (Bonaventura, ein Scotiſt) deſſen Schrift. II, 518.

Mendelsſohn (Moſes) deſſen Lebensumſtände VI, 510. Schriften: 511 513. Meinungen: Beweiß für die Unſterblichkeit der Seele; 512. deſſen Kritik. eb. Syſtem des Theiſmus: 513. Vorausgeſchickte Axiome zur Unterſtützung älterer Beweiſe für das Daſeyn Gottes. eb. Sein eigener Beweis; 515. deſſen Kritik. 516. Streitigkeiten mit Jakobi. 517.

Mercurialiſche (Theologen) deren Erwähnung bey Ficin. II, 209.

Mercurius (Trismegiſt) Haupt der Aegyptiſchen Prieſtercaſte. II, 307.

Merſenne deſſen Kritik des Carteſianiſmus. III, 45. Antwort an Voetius wegen der Erklärung des Des Cartes für einen Atheiſten. 55.

Methodiker (ein Beyname der ſkeptiſchen Aerzte.) Stifter ihrer Schule; I, 461. deren Flor. eb. Charakter ihrer Theorie. eb. Verzeichniß ihrer vornehmſten Mitglieder. eb.

Mettrie (la) deſſen Schriften. VI, 317. Grundlage ſeines Syſtems. eb. Verhältniß ſeiner Darſtellung des Epikuriſchen Syſtems zu der Gaſſendiſchen. eb. Sein Beweiß für den Materialiſmus. eb.

Mirabaud, Verfaſſer des ſyſteme de la nature; VI, 94. deſſen Tendenz. eb. Hauptſätze betreffend die Ontologie: Mannichfaltigkeit der materiellen Dinge; 95. deren Weſen, in ſo fern wir ſie erkennen. eb. Natur der Bewegung; eb. der Urſache und Wirkung. eb. Vereinigung eines wirkenden, leidenden und Wirkungen mittheilenden Vermögens in allen Dingen. eb. Mechaniſche Bewegung entgegengeſetzt einer Bewegung aus innerm Princip. 96. Ewigkeit der Materie und Bewegung. eb. Ungereimtheit einer Schöpfung aus Nichts. eb. Regelmäßigkeit der Naturerſcheinungen in Harmonie mit ihrer Mannichfaltigkeit. 97. Einfache und allgemeine Geſetze der körperlichen Bewegung: Geſetz der Anziehung und

und Abſtoßung; eb. deſſen Entwickelung aus der allgemeinen Tendenz der Bewegung. eb. Benennung dieſer in der lebloſen Natur, und im Menſchen. eb. Beſtimmtheit aller Veränderungen. eb. Kosmologie: Subjectivität der Natur-Ordnung und Unordnung, wegen der Geſetzmäßigkeit aller Naturerſcheinungen. 98 Unmöglichkeit der Wunder. eb. Abhängigkeit des Menſchen von den allgemeinen Naturgeſetzen; eb. deſſen Entwickelung aus ſeinem Keim. 99. Theologie: Natur der Intelligenz, im Gegenſatze von mechaniſch wirkenden Dingen. eb. Entwickelung des Begriffs einer intelligenten Gottheit aus der Gewohnheit des Menſchen, Alles nach der Analogie mit ſich zu betrachten. 100. Pſychologie: Annahme eines materiellen Seelen-Organs. eb. Ableitung der intellectuellen Fähigkeiten aus der Empfindung, als dem Grundvermögen der Seele. eb. Organe der Empfindung. eb. Natur der Ideen. 102. Gleicher Urſprung der moraliſchen Fähigkeiten mit den intellectualen eb. Entwickelung der Moral aus der Geſellſchaft; eb. deren Abhängigkeit vom Temperament. 103. Urſprung der Klugheit aus der Erfahrung durch Reflexion. eb. Widerlegung der Einwürfe gegen dieſes Syſtem; aus den angebohrnen Ideen überhaupt, 104. insbeſondre der angebohrnen Idee der Pflicht und einem angebohrnen moraliſchen Sinn; 105. der Freyheit; 106. (Erklärung der Deliberation 107. und Reue 108. aus mechaniſchen Geſetzen; Annahme einer Reihe von höhern determinirenden Urſachen des Willens; 109.) der Möglichkeit gleichgültiger Handlungen; eb. der Nothwendigkeit der Imputation. 111. Widerlegung der Hypotheſe von Immaterialität und Unſterblichkeit der Seele. 114. Untröſtlichkeit des Glaubens an ſie; 115. deſſen Verknüpfung mit Vorurtheilen in der poſitiven Religionslehre. 118. Urſprung der Furcht vor dem Tode, und Gründe gegen ſie. 116. Unwirkſamkeit der Vorſtellung von einer moraliſchen Vergeltung nach dem Tode auf den menſchlichen Willen. 119. Zulänglichkeit der Erziehung, Moral und Geſetzgebung zur Beherrſchung der Leidenſchaften. 121. Vertheidigung des Selbſtmords. 123. Empfehlung der Verachtung des Todes überhaupt. 126. Aufſtellung des Nutzens, als eines allgemeinen Maaßſtabes praktiſcher Urtheile. 127. Erklärung des Ausdrucks: nützlich ſeyn. eb. Beſtimmung der Begriffe: Intereſſe;

intereſſe; eb. unintereſſirt. 128. Charakter eines wirklich Tugendhaften. eb. Princip der Moral, hiernach beſtimmt. 129. Abhängigkeit der Glückſeeligkeit von der Tugend; eb. deren Unabhängigkeit von äuſſern Verhältniſſen. 130 Widerlegung der gangbaren Vorſtellungsarten von der Natur der Gottheit; eb. ſowohl der urſprünglichen nach der Analogie des Menſchen; eb. als auch der ausgebildetern, beruhend auf einer Negation der Schranken der menſchlichen Natur. 133. (Unvorſtellbarkeit und innerer Widerſpruch dieſer negativen Attribute; 134. deren Streit mit der wirklich vorhandenen Ordnung der Dinge, eb. namentlich in Beziehung auf den Menſchen; 135.) einiger philoſophiſcher Argumentationen für das Daſeyn Gottes; der Clarkiſchen; 137. (zugleich deſſen Vorſtellungsart ſeiner Natur, als eines intelligenten und freyen Weſen) der Carteſianiſchen; 138. der von Malebranche; 140. Newton. 141. Beſtreitung des Vorwurfs, als ob der Naturaliſmus an ſich den Fataliſmus lehre. 148. Vorzug des naturaliſtiſchen Syſtems vor dem theiſtiſchen in Rückſicht ſeines Einfluſſes auf Moral. 149. (Zweifel gegen die Aechtheit der göttlichen Offenbarung, wegen der Unſtatthaftigkeit der Wunder, und Unglaubwürdigkeit der Prieſter. 151. Verhältniß der natürlichen Moral zur religiöſen. 154.) Allgemeine Apologie der Grundſätze des Naturaliſmus; 155. mit beſondrer Hinſicht auf ſeine Beziehung zur Moral. 159. (Ableitung des Aberglaubens aus den Grundprincipien poſitiver Religionen überhaupt. 165. Beſtreitung des Vorurtheils, als ſey der Aberglaube für den großen Volkshaufen nöthig. eb.) Zweifel gegen den wohlthätigen Einfluß der Religion auf Sittlichkeit. 166. Kritik dieſes naturaliſtiſchen Syſtems. 168.

Mirandula (Johann Picus von) Schüler des Ficin. II, 381. Führt vorzüglich das Studium der Cabbaliſtik in den Occident ein. eb. Sein Leben. eb. Hiſtoriſche Quelle deſſelben. 384. (Anmerk.) Innhalt ſeines Werks gegen die Aſtrologen; 385. des Heptaplus; 394. der Schrift de ente et uno. 398. Anzeige des unvollendet gebliebenen Werks de concordia Platonis et Ariſtotelis. 401. Sein mittelbarer Einfluß auf die Verbreitung der alten, namentlich orientaliſchen, Litteratur, und Verdrängung der Scholaſtik. eb.

Molyneux Erwähnung eines Problems von ihm mit Locke's

Locke's Entſcheidung. V, 161.

Montaigne (Michael von) deſſen Leben. II, 908. Tendenz und Hauptinnhalt ſeiner Verſuche. 910. Ausgaben derſelben. eb. Geiſt ſeiner Philoſophie. 911. Seine Anſicht von derſelben als einer bloß ſubjectiven Meynung. 912. Veranlaſſung zur Abfaſſung des angeführten Werks 913. Sein ſittlicher Charakter. eb. Mangel eines Princips in ſeiner Moralphiloſophie. eb. Ungrund des ihm gemachten Vorwurfs des Atheiſmus. eb.

Montesquieu deſſen Werk vom Geiſt der Geſetze. VI, 304. Werth deſſelben im Vergleich mit der Politik des Ariſtoteles; eb. eigenthümlicher nach dem Geiſt ſeines Verfaſſers. 306. Deſſen Aeuſſerung über die reell beſte Staatsverfaſſung. eb.

More (Heinrich, ein Platoniker der neuern Zeit) Vertheidiger der Hypotheſe, daß die Pythagoriſche und Platoniſche Philoſophie aus den Religionsurkunden der Hebräer geſchöpft ſey; III, 681. und des Cabbaliſmus. eb. Tendenz ſeiner Schriften. 682. Innhalt ſeines Syſtems: α) Metaphyſik: Beſtimmung des Begriffs der Wiſſenſchaft; 683. ihres Objectes. eb. Beweiß für die Exiſtenz einer unkörperlichen Natur, 684. aus der Exiſtenz eines unbeweglichen Ausgedehnten, (des Raumes) eb. welches real und die Gottheit ſelbſt ſey; 685. (Eigenſchaften deſſelben. eb. Ausgedehnte Natur des Geiſtes überhaupt. 686) der Vorausſetzung einer Urmaterie zur Erklärung der körperlichen bewegten Natur; eb. der Dauer der Welt in der Zeit. eb. Widerlegung der Hypotheſe der Holomerianer über die Art der Exiſtenz unkörperlicher Naturen. eb. Reſultat dieſes metaphyſiſchen Syſtems. 689. Grundſatz deſſelben. eb. Beweiſe für dieſen. eb. Weſentliche Uebereinſtimmung zwey andrer Schriften des More mit dem enchiridion metaphyſicum. 690. Vertheidigung der Hypotheſe von Exiſtenz der Thierſeelen. 691. β) Moralphiloſophie: Begriff der Wiſſenſchaft. eb. Hauptgegenſtände ihrer Unterſuchung. 692. Definition der Glückſeeligkeit und Tugend. eb. Exiſtenz eines abſoluten natürlichen Guten. eb. Natur und Beſtimmung der Leidenſchaften. 693. Grund= und abgeleitete Tugenden. eb. Vertheidigung der Lehre von der Freyheit. eb.

Mosheim deſſen Behauptung von der Tendenz des Neu=Platoniſmus, und ſeines angeblichen Urhebers, Ammo-

monius Saccas, das Chriſtenthum zu beſtreiten. I, 649.
Mothe (Franz de la) deſſen Leben. II, 947. Character ſeiner Schriften. eb. Innhalt ſeines ſkeptiſchen Werks. eb. fg.
Müller (Auguſt Friedrich) deſſen bürgerlicher Character; IV, 704. Erklärung der logiſchen Wahrheit; 705. metaphyſiſchen. eb. Annahme einer Correſpondenz zwiſchen den Objecten und unſern Empfindungen von ihnen. eb. Verwerfung der Verſtandesbegriffe a priori. eb. Unterſcheidung zwiſchen Verſtand und Vernunft. eb. Definition der Natur. eb. Eintheilung der Urſachen. eb. Unbegreiflichkeit der ſelbſtſtändigen Natur. eb. Unmöglichkeit einer Cauſſal- oder Diſciplinal-Erklärung der Dinge. 706. Unſtatthaftigkeit des Satzes vom zureichenden Grunde. eb. Natur der Subſtanzen. eb. Nicht-Objectivität des Raums und der Zeit. eb. Beweiß für das Daſeyn Gottes. eb. Diſtinction der Ewigkeit Gottes an ſich ſelbſt, und der Ewigkeit der geſchaffnen Welt. eb. Mislungener Verſuch, das Problem, wie ſich die Freyheit mit der göttlichen Allwiſſenheit reime, zu löſen. 707.

N.

Newton (Iſaak) deſſen Leben, IV, 107. philoſophiſcher Charakter, 108. deſſen Theorieen: der Schwere. 109. (Anwendung derſelben auf das Univerſum. 111.) des Lichts. 112. Denkart über die Beſtimmung der Naturprincipien. 115. Anfechtung ſeiner Theorien. 116. Sein Syſtem der Chronologie; eb. und exegetiſche Schriften. 119. Beweis für die Fortdauer der Senſationen nach dem Verſchwinden der Objecte. V, 272. Beſtimmung der Regeln für die Methode der Naturforſchung. 377.
Nicolaus von Cuſa (ein ſpäterer Ariſtoteliker) Sein philoſophiſcher Charakter. II, 342. Verzeichniß ſeiner Schriften und ihrer Ausgaben. eb. Ueberſicht ſeines in der docta ignorantia entwickelten theologiſchen Syſtems. 342-347. Muthmaßlicher Verfaſſer der ihm beygelegten Schrift, der apologia doctae ignorantiae. 348. Innhalt des Buchs de conjecturis; eb. de ſapientia. 351. Seine mathematiſche Schrift und übrigen theologiſchen. 352. 353.
— — (aus Cuſel) deſſen Zeitalter. II, 81. Schrift gegen die Scholaſtiker. eb.
Nilus deſſen Verdienſte um die Wiederherſtellung Griechiſcher Litteratur im Occident. II, 29.
Nizolius (Marius, ein Antiperipatetiker.) II, 665. Sein huma-

humaniſtiſcher Werth verglichen mit ſeinem philoſophiſchen. eb. Geſchichte ſeines Streits mit Calcagninus und Majoragius. 666. Seine Streitſchrift gegen den letzten. eb. Weſentlicher Innhalt derſelben. 668. Verwechſelung der logiſchen Kriterien der Wahrheit mit realen Erkenntnißprincipien. eb. Beweiß für die Unächtheit der Ariſtoteliſchen Schriften. 669. Aufnahme ſeines Werks von ſeinen Zeitgenoſſen. 670.

Nominaliſten deren Stifter. I, 835.

Nullibiſten deren charakteriſtiſcher Grundſatz. III, 688.

Numenius (ein Neu-Platoniker) deſſen Dogma von der Unveränderlichkeit des göttlichen Weſens. I, 668.

O.

Occam (Wilhelm) deſſen Vaterland. I, 885. Beſtreitung der Abſtractionsphiloſophie der Scotiſten und ältern Scholaſtiker. eb. Stiftung einer eigenen Schule. eb. Streitigkeiten mit dem Clerus. 886.

Occamiſten (eine nominaliſtiſche Secte) deren Stifter. I, 885.

Oenopides (aus Chios) deſſen Beſtimmung des Grund-Elements. I, 481.

Olympiodor (a. Alexandria) deſſen Lehrer. I, 757.

Onomakritus deſſen Beſtimmung des Grund-Elements. I, 481.

Origenes (ein Neu-Platoniker) deſſen Lehrer. I, 661.

Oswald (James) Gegner des Skepticiſmus. V, 263. Haupt-Ideen ſeiner hierauf ſich beziehenden Schrift. eb. Vorwurf der Vernachläſſigung des gemeinen Menſchenverſtandes. 264. Beſtimmung des Kriteriums evidenter Wahrheiten. 265. Erklärung der Verſchiedenheit der Meynungen. eb. des Unterſchieds zwiſchen gemeinem Menſchenſinn und gemeiner Meynung. 266. Annahme der Exiſtenz Gottes, 266. und der Moralität als Axiome. 269.

P.

Palmer (John) Apologet der metaphyſiſchen Freyheit gegen Prieſtley, V, 425. deſſen Argumentation gegen den Determiniſmus, 426. namentlich aus dem Bewußtſeyn der Freyheit; 427. dem Unterſchiede zwiſchen moraliſcher Gewißheit und phyſiſcher Nothwendigkeit der Handlungen; 430. der Nicht-Imputabilität derſelben ohne Vorausſetzung der Freyheit. 432. Widerlegung der Prieſtleyſchen Behauptung, daß der Indeterminiſt nicht um Beförderung der Tugend beten könne; 434. Rechtfertigung des indeterminiſtiſchen Begriffs der Selbſtbeſtimmung. 435.

435. Widerlegung der Prieſtleyſchen Behauptung, daß verſchiedne Willensdeterminationen unter gleichen Umſtänden dem Cauſſalitätsgeſetze widerſprechen. 436. Prieſtley's Antikritik. 437. Widerlegung des Prieſtleyſchen Beweiſes für den Determiniſmus aus der göttlichen Allwiſſenheit und Vorſehung. 438. Gegeneinwürfe Prieſtley's. 439.

Panätius deſſen Meinung über den Werth der Wolluſt. I, 541.

Paracelſus ſ. Theophraſtus.

Parmenides deſſen Lebensumſtände. I, 48. Syſtem: nähere Beſtimmung des Unterſchieds zwiſchen der Erkenntniß aus reiner Vernunft und Erfahrung. eb. Beweiß für für Unmöglichkeit des Entſtehens und Vergehens; 49. die objective Gültigkeit des Begriffs von einer Weltſubſtanz. eb. Deduction ihrer Prädicate. eb. Beſtimmung der objectiv gültigen Erkenntnißquelle der Wahrheit. 50. Unterſcheidung der Meinung von dem Wiſſen; eb. einer Philoſophie der Sinne von einer Philoſophie der Vernunft. eb. Beſtimmung des Gebiets einer jeden. eb. Erklärung des Entſtehens der Naturdinge aus den empiriſchen Principien des Lichts und der Finſterniß. 51. Annahme einer ſphäriſchen Lage der Urelemente. 52.

Paſcal (Blaſius) ſein Leben, III, 341. Schriften: Charakter, Plan und Innhalt der erſten; 343. der zweyten 345.

Patricius (Franciſcus, ein Anti-Ariſtoteliker) deſſen Streit gegen die Echtheit der Quellen der Ariſtoteliſchen Philoſophie. II, 627. Würdigung der von ihm gemachten Einwürfe. 628. Leben. 630. Streben, den Neo-Platoniſmus in Italien wieder einzuführen. 631. Plan ſeiner Schrift: diſcuſſiones Peripateticae. eb. Vorwürfe, die er darin dem Charakter des Ariſtoteles macht. 633. Einwürfe gegen die Echtheit ſeiner Schriften. 635. Beſtimmung des Unterſchiedes zwiſchen exoteriſchen und akroamatiſchen Büchern deſſelben. 637. Inhalt der drey letzten Bücher ſeines Werks. eb. Ueberſetzung des Commentars von Philoponus über die Ariſtoteliſche Metaphyſik. 639. Herausgabe angeblich Hermetiſcher Zoroaſtriſcher Schriften. 640. Tendenz der Abhandlung: Plato exotericus und Ariſtoteles exotericus. eb. Darſtellung ſeines Syſtems vom Univerſum. 644. Quellen, aus denen es geſchöpft iſt. eb. Werth; eb. Eintheilung deſſelben. eb. Subſtantieller Stoff alles Vorhandnen. 645. Innbegriff des Univerſums, aus dem Geſichtspunkt derſel-

ſelben betrachtet. eb. Annahme eines dreyeinigen Princips der Dinge. 646. Entwicklung einer Stufenfolge der Weltweſen aus dieſem. 647. Ableitung des Seelenweſens von den vernünftigen Geiſtern. eb. Erklärung der Kunſtfertigkeiten der Thiere und des Lebenstriebes der Pflanzen aus demſelben 648. Annahme einer von den individuellen beſeelten Geſchöpfen verſchiednen Welt-Seele. eb. Gegenſtände, welche in der Pantosmie abgehandelt ſind. eb.

Paull (von Perugia) deſſen Sendung nach Griechenland zur Sammlung Griechiſcher Handſchriften. II, 52.

Peripatetiker (Anti-) Erwähnung einiger von ihnen. II, 627. 649. 659. 665. 671.

Petrarcha (Franz) deſſen Leben. II. 35. Lehrer in der Griechiſchen Sprache. 40. Verdienſte um die Dichtkunſt. 44. Beyträge zur Wiederherſtellung der Werke aus dem klaſſiſch Römiſchen Alterthum. 46. Verdienſte um die Wiedereinführung einer beſſern Philoſophie. 86. Charakter der ſeinigen. 87. Vorzüglichſte philoſophiſche Schriften. 90. fg.

Petrus (Alphonſus) deſſen theologiſches Syſtem, beſonders von Seiten ſeiner Form betrachtet. I, 832.

— — (Lombardus) deſſen theologiſches Syſtem in dialectiſcher Form abgefaßt. I, 832. Sein Zeitalter; 843. vornehmſte Schrift. eb.

Phariſäer (Secte der) I, 608. Haupt-Lehren derſelben; 619. beſonderer Einfluß derſelben auf die erſten Schüler Chriſti. 621.

Pherecydes deſſen Beſtimmung des Grundprincips der Dinge. I, 481.

Philetas (aus Cos) deſſen vornehmſter Schüler. I, 637.

Philo deſſen Syſtem der Religions-Philoſophie: I, 623. Beſtimmung des göttlichen Weſens und der Erkenntnißquelle deſſelben für den Menſchen. 624. Beweiß ſeiner Unendlichkeit und Unveränderlichkeit. 625. Annahme eines zwiefachen Logos, als göttlicher Verſtand; eb. und als göttliche Rede betrachtet. 626. Seeligkeit Gottes eb. Sein Werkzeug bey der Schöpfung 627. Erklärung von der Schöpfung der Welt überhaupt; eb. beſonders des Menſchen. eb. Lehre von der Vorſehung, in beſonderer Hinſicht auf die Iſraelitiſche Nation; 628. von den Engeln; eb. von der Natur des Menſchen. 629. Spuren fremder philoſophiſcher Syſteme, namentlich des Platoniſchen, in dem des Philo. 632. Paradoxien deſſelben. eb. Abweichung von Plato in der Vorſtellung der Idealwelt. 633. Perſonificirung derſelben durch den Urmenſchen (ουρα-

υιος ανϑρωπος). 634.
— — (von Lariſſa, ein Akademiker) deſſen Lehrer. I, 445.
Philoſtratus deſſen Nachrichten von den Wundern des Apollonius von Tyana kritiſch geprüft. I, 652.
Piccart (Michael) Kritiker und Commentator des Ariſtoteles. II, 526.
Pius (Fürſt von Carpi) deſſen Verdienſte um die Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften. II, 587.
Plato deſſen Leben I, 150. Verdienſte um die Philoſophie überhaupt; eb. die praktiſche insbeſondre, im Vergleich mit Sokrates und deſſen Vorgängern. 151. Angabe der Urſachen, warum er in dialogiſcher Form geſchrieben. 154. Beantwortung der Fragen: ob er die Philoſophie als ein ſyſtematiſches Ganze gedacht; 155. warum er ſeine Philoſopheme zum Theil in ein dichteriſches Gewand gehüllt 157. Innhalt ſeines Syſtems:
A) **Theoretiſche Philoſophie**: Vorläufige Beſtimmung des Begriffs: Wiſſenſchaft; 159. ihres Kriteriums und charakteriſtiſchen Unterſchiedes von Meynung; 160. der Erkenntnißquelle der Philoſophie. eb. α) Theorie des Erkentnißvermögens: Beſtimmung der zwiefachen Function deſſelben; 161. der doppelten Beziehung der Empfindung, als Senſation, oder als Anſchauung betrachtet. eb. Deduction der Begierden und Gefühle aus dem Empfindungsvermögen. eb. Natur des Begriffs. eb. Quelle der Begriffe und Empfindungen. eb. Kriterien des Unterſchieds zwiſchen beyden. eb. Verſchiedenheiten der Begriffe unter einander ſelbſt. eb. Aeuſſere Bedingungen der Wirkſamkeit des ſinnlichen Vorſtellungsvermögens. 163. Grund der Möglichkeit des Gedächtniſſes. eb. Function dieſes Vermögens; eb. deſſen Object eb. Function der Phantaſie. eb. Verſchiedenheit der Platoniſchen Terminologie in Rückſicht dieſes Vermögens von dem unſrigen. eb. Figürliche Darſtellung der Seele, als Vorſtellungsvermögens, unter dem Bilde einer tabula raſa. 164. Definition der empiriſchen und reinen Begriffe; eb. des Denkens. eb. Beſtimmung des Verhältniſſes der Rede zum Urtheil; eb. des Verhältniſſes zwiſchen Subject und Prädicat in Rückſicht ihrer Modalität; eb. des Innhalts der Begriffe; 165. ihrer nähern und entferntern Beziehung zu Gegenſtänden; eb. der Wiſſenſchaft von der Verbindung der Begriffe. eb. Quellen der empiriſchen Begriffe. eb. Quelle empiriſcher Ur-

Urtheile. eb. Allgemeine Begriffe, als Bedingungen der empiriſchen Begriffe und Urtheile betrachtet; eb. deren Quelle. eb. Unterſchied zwiſchen dem empiriſchen und höhern Verſtande. eb. Natur der Objecte, welche den allgemeinen Begriffen entſprechen; 167. deren Verhältniß zu den Sinnendingen; eb. Erkenntnißquelle; eb. logiſcher Unterſchied von den empiriſchen Begriffen. eb. Unterſchied zwiſchen reinem und empiriſchem Denken. 168. Urſprung einer blos reinen; und einer reinen und feſten Wiſſenſchaft zugleich. eb. Eintheilung der angebohrnen Begriffe in mathematiſche und nichtmathematiſche. eb. Beſtimmung ihres diſtinctiven Characters. eb. Einſchränkung des Ausdrucks: Vernunftbegriffe, oder Ideen auf die letzte Klaſſe derſelben. 169. Annahme der angebohrnen Ideen als der Erkenntnißprincipien, in ſo fern ſie das Ding an ſich darſtellen. 170. Ableitung der Begriffe des Sittlich-Guten und Schönen aus dem Vermögen der allgemeinen Begriffe. 171. Negative und poſitive Beſtimmung der Quelle dieſer Begriffe. 172. 173. Widerlegung der Behauptung, daß Plato ſeine Ideenwelt als hypoſtaſirt gedacht habe. eb. Eigenthümliche Verdienſte deſſelben um die Ideenlehre. 175. Beſeitigung einiger Haupteinwürfe gegen ſie. 176. Beſtimmung des Begriffs der Erkenntniß; 178. deſſen Identificirung mit dem Wiſſen. eb. Erklärung der Möglichkeit der Wiſſenſchaft. eb β) Dialektik: Verwechſelung der Dialektikmit der Wiſſenſchaft der Principien d. Erkenntniß. 178. Behandlung der logiſchen Dialektik im Vergleich mit der Ariſtoteliſchen. eb. Definition der Dialektik. eb. Beſtimmung ihres Gebiets. 179. γ) Metaphyſik: αα) Ontologie: Verdienſte Plato's um die metaphyſiſchen Diſciplinen. 180. Eintheilung des Dinges überhaupt nach ſeinen verſchiednen ob- und ſubjectiven Beziehungen betrachtet. eb. Beſtimmung ſeines Gegenſatzes, des Nichtdinges, nach einer doppelten Beziehung; 181. in wie fern das Ding Vielheit; und in wie fern es Einheit enthalte; eb. Definition des Weſens eines Dinges; eb. negativer Prädicate. eb. Qualitative und quantitative Zahl des Dinges. eb. Erklärung der weſentlichen und zufälligen Beſtimmungen des Dinges. eb. Verhältniß der Idee zu dieſen. eb. Unterſchied des Begriffs der Idee von dieſer ſelbſt. 182. Erklärung der Be-

Begriffe: Subſtanz und Accidenz eb. Beweis für die Exiſtenz einer Subſtanz. eb Annahme des Veränderlichen, als eines Realen. eb. Beſtimmung des Verhältniſſes der Erkenntnißkraft zu demſelben; eb. des Verhältniſſes der Idee zur Subſtanz. eb. Eintheilung der Subſtanzen in körperliche und unkörperliche. eb. Definition beyder. eb. Definition der Veränderung; eb. deren Bedingung, in ſo fern ſie vorgeſtellt wird; 183 deren reale Bedingung. eb Engere und weitere Beſtimmung des Begriffs: Urſache eb. Annahme des Grundſatzes der Cauſſalität als einer Thatſache des Bewußtſeyns. eb. Eintheilung der Urſachen in freye und phyſiſche. eb. Erklärung beyder. eb Natur des abſolut Unbedingten eb. Erklärung des Begriffs: Leiden, aus dem Begriff des Wirkens. eb. Bedingung beyder. eb. Annahme der Zeit, als einer objectiven Bedingung der Exiſtenz des Dinges an ſich. 184 Eintheilung derſelben in eine reine und empiriſche. eb. Definition beyder. eb Annahme des Raumes, als einer objectiven Bedingung des Dinges blos als Erſcheinung betrachtet. 185. Beſtreitung des Eleatiſchen Grundſatzes: daß nur dem Einen die Realität zukomme; eb. der Annahme der ältern Syſteme: daß nur das Mannichfaltige Realität enthalte. eb. Beweiß ſeiner eignen Behauptung: daß das Ding zugleich ein Eines und ein Vieles enthalte. 186. Beſtimmung des Unterſchiedes zwiſchen den Dingen an ſich, und als Erſcheinung; eb der zwiefachen Beziehung jener. eb. Eintheilung der Dinge in körperliche und unkörperliche; ſichtbare und unſichtbare. eb. Beſtimmung der Prädicate des Dinges an ſich. 187. Verſchiedenheit ſeiner Merkmale von den Merkmalen des Dinges als Erſcheinung. eb. Nähere Beſtimmung ſeiner Exiſtenz in der Zeit. eb. Verhältniß deſſelben zu dem wirklichen Dinge. eb. Princip ſeiner Verbindung mit einem Mannichfaltigen. eb. Erkenntnißgrund ſeiner Realität. eb. Bedingung ſeiner Verwirklichung. eb. Entſtehungsgrund körperlicher und unkörperlicher Subſtanzen. 188. Verhältniß der Gottheit zu den übrigen unkörperlichen Subſtanzen. eb. Prädicate des Dinges als Erſcheinung eb. Vorausſetzung eines Beharrlichen durch daſſelbe, in ſo fern es ein Innbegriff von Wechſelbeſtimmungen iſt. eb. Beweiß für deſſen Realität. 189.

189. Lehre vom Körper: Aufſuchung eines formalen Princips zu deſſen Erklärung. eb. Beſtimmung ſeines weſentlichen Merkmals; eb. ſeines formalen und realen Princips. eb. Quelle der mathematiſchen Begriffe, als der Formen phyſiſcher Körper. eb. Beſtimmung des weſentlichen Merkmals der Materie; eb. ihrer Prädicate überhaupt; eb. der Bedingung ihrer Körperlichkeit. 190. Erklärung der Figur. eb. Beſtimmung der vier Hauptarten mathematiſcher Körper, als des Formalprincips der Körperwelt; eb. der Grundform dieſer mathematiſchen Körper. eb. Verſchiedne Angabe der Elemente. eb. Reſultat der Beſtimmung der Materie durch ein äuſſeres Princip regelmäßiger Bewegung. eb. Eigenthümliches Bewegungsprincip der Materie. eb. Verhältniß der Materie zur Form. 191. Participation beyder an den Veränderungen des Körpers. eb. Nähere Beſtimmung der empiriſchen Subſtanz. eb. ββ) Rationale Pſychologie: Beſtimmung des Begriffs der Seele. 192. Empiriſche Annahme von vernünftigen und unvernünftigen Seelen. eb. Beſtimmung beyder. eb. Beſtimmung des Verhältniſſes der Gottheit zu den vernünftigen menſchlichen Seelen; eb. der Functionen der menſchlichen Seele eb. Ableitung der Empfindungen und Begierden aus einem materiellen Princip, oder einer thieriſchen unvernünftigen Seele. eb. In wie fern die Aeuſſerungen dieſer durch jene bedingt ſeyen. eb. Annahme eines Seelenprincips in den Pflanzen und der unorganiſchen Natur. 193. Beſtimmung des Verhältniſſes zwiſchen der vernünftigen und unvernünftigen Seele; eb. des Unterſchiedes zwiſchen einem edlern und unedlern Theil der menſchlichen Seele. eb. Objective Beſtimmung dieſer beyden; 194. des Vernunftſubjects im eigentlichen Sinne; eb ſeiner Prädicate; in wie fern es identiſch ſey; Einheit und Mannichfaltigkeit enthalte; intelligibel ſey. eb. Beweiß für deſſen Einfachheit. eb. Annahme einer Präexiſtenz der Seele vor ihrer Verbindung mit dem Körper; eb. wahrſcheinlich als ewig im göttlichen Verſtande gedacht. 195. Erklärung ihrer Verbindung mit dem Körper. eb. Bedingung ihrer Rückkehr zu dem urſprünglichen Wohnſitz. eb. Unſterblichkeit derſelben, in welcher Schrift Plato die Lehre von derſelben vorzüglich ausgeführt. eb. Beweiſe für dieſelbe.

ſelbe. 196. γγ) Kosmologie: Beſtimmung der Beſtandtheile der Welt, und ihres Verhältniſſes. 199. ihres Inbegriffs; eb. Realprincips. eb. Erklärung des Urſprungs der einzelnen Weltkörper. 200. Beweiß für die Nothwendigkeit eines formalen Princips der Naturerſcheinungen; eb. für die Zufälligkeit der Welt. eb. Natur ihres unbedingten Urhebers. eb. Verhältniß der ſichtbaren Welt zur intelligibeln eb. Deduction der unendlichen Mannichfaltigkeit der Naturerſcheinungen. eb. Beſtimmung der Geſtalt des Univerſums. 201. Beweiß für die Unzerſtörbarkeit und Unveränderlichkeit des Welt-Ganzen. eb. Beſtimmung der Art ſeiner Bewegung; eb. der Natur des Weltideals; eb. in wie fern die ſichtbare Welt ein Bild des Aeon ſey eb. Beſtimmung des Princips der regelmäßigen Bewegung; eb. deſſen Scheidung in eine gute und böſe Weltſeele. 202. Wirkungen der letzten, ſowohl im chaotiſchen, als gebildeten Weltzuſtande. eb. Urſache der Verknüpfung beyder in dieſem. eb. Verhältniß der Gottheit zu der böſen Weltſeele. eb. Ableitung des phyſiſchen und moraliſchen Uebels aus ihr. eb. Reſultat ihrer Verbindung mit der vernünftigen Seele für den Menſchen; eb. deſſen hieraus entſpringende Verbindlichkeit. eb. δδ) Rationale Theologie: Beſtimmung des richtigen Geſichtspunktes, aus welchem man Plato's widerſprechende Meinungen in derſelben anzuſehen hat. 203. Beweiſe für die Exiſtenz Gottes. 204. Beſtimmung ſeiner Natur. eb. Beweis für das Daſeyn Gottes aus der Verbindung der Form mit der Materie, und dem Daſeyn der menſchlichen Seelen. eb. Beſtimmung der göttlichen Eigenſchaften. 206. Rechtfertigung ſeiner Vorſehung wegen des Uebels in der Welt. 207. Beſtimmung ihres Zwecks. eb.

B) **Praktiſche Philoſophie**: α) Moral: Verdienſte Plato's um die Aufſuchung der Vernunftprincipien des Sittengeſetzes. 207. Beſtimmung ſeines weſentlichen Charakters; 209. des zwiefachen Princips des menſchlichen Willens; 210. des urſprünglichen Verhältniſſes zwiſchen beyden; eb. ſeiner Veränderung mit dem Erwachen der Vernunft; eb. des Urſprungs der Begriffe von Tugend und Laſter. eb. Deduction des Rechts der Vernunft, den Primat über die Sinnlichkeit zu führen. 211. Aufſtellung des Princips der Sittenlehre. eb.

Beſtim-

Beſtimmung des Begriffs der Freyheit. 212. Beweiß für deren Exiſtenz. eb. Einſchränkung ihres Vermögens auf den vernünftigen Theil der Seele. 213. Unterſcheidung freywilliger und unfreywilliger böſer Handlungen. 214. Erklärung jener aus einem negativen Gebrauch der Freyheit. 215. Annahme verſchiedner Grade der Spontaneität und Nichtſpontaneität in böſen Handlungen. eb. Beſtimmung des Begriffs der Sittlichkeit; 217. ihres Verhältniſſes zur Schönheit der menſchlichen Geſtalt; eb. ihres Beytrags zum Ideal des Menſchen. eb. Beſtimmung des Weſens, welchem allein eine abſolut vollkommene Sittlichkeit zukomme; eb. des Begriffs der Weisheit; eb. ihrer Wirkung auf den ſittlichen Zuſtand des Menſchen; eb. ihrer verſchiednen Beſchaffenheiten und Grade: einer todten, klaren und deutlichen Vernunfterkenntniß; 218. in welchem Alter und bey welchen Menſchenklaſſen ſich die letzten beyden finden; eb. Identificirung der undeutlichen Vernunfterkenntniß mit dem moraliſchen Gefühl. 219. Beſtimmung ihrer doppelten Aeuſſerung als moraliſcher Abſcheu und moraliſche Liebe. eb. Deduction des Begriffs des höchſten Guts. eb. Annahme einer Ahnung der Idee deſſelben in allen Menſchen. 220. Beſtimmung der Erkenntnißquellen dieſer Idee. eb. Definition des abſolut Guten ſelbſt. 221. Beſtimmung ſeines Objects. eb. Beſtimmung des Verhältniſſes zwiſchen Glückſeeligkeit und Sittlichkeit; einerſeits von einander unterſchieden in Rückſicht der Quellen, aus welchen das Streben nach ihnen entſpringt; 223. andrerſeits mit einander identificirt. 224. Vorſtellung des vernünftigen Begehrens als einer himmliſchen Liebe. 226. Beſtimmung ihres Objects im Gegenſatze des Objects der phyſiſchen. eb. Verſchiedner Gebrauch des Worts: Tugend; eb. deren Eintheilung in vier Hauptarten. 227. Definition der Weisheit; eb. Mäßigkeit; eb. Tapferkeit; eb. Gerechtigkeit. eb. Engere und weitere Bedeutung der letzten. eb. Charakteriſirung der Scheintugenden. 228. Beſtimmung des Unterſchieds zwiſchen gemeiner Tugend und Tugend des Weiſen. eb. *β*) Politik: Beſtimmung ihres formalen Charakters; eb. ihres Objects. eb. Reſultat jener Beſtimmung. eb. Bedingung der Gültigkeit poſitiver Geſetze. 229. Beſtimmung der Erkenntniß-

 niß-

nißquelle des Kanons der Staatswiſſenſchaft; eb. des Staatszwecks; eb. des Mittels, ihn zu erreichen eb. Beſtimmung des Begriffs der Politik 230. Hiſtoriſche Quelle des Platoniſchen Syſtems dieſer Wiſſenſchaft; eb. deren Tendenz. eb. Eintheilung der Politik. 231 Charakteriſirung des wahren Staatsmanns. eb. Empfehlung des Philoſophenregiments. 232 Beſtimmung des richtigen Geſichtspunkts, aus welchem dieſe zu betrachten ſey eb. Beſtimmung des Verhältniſſes, in welchem der Endzweck des Staats zu dem Endzweck des einzelnen Individuums ſtehe. 234. Charakteriſirung der Beſchaffenheit der Staatsgeſetze. 235. Beſtimmung des beſten Mittels, ſie zu autoriſiren. eb. Definition des Regenten eb. Beſtimmung ſeiner Verbindlichkeit. eb Anwendung des Verhältniſſes zwiſchen Regenten und Unterthanen auf das Verhältniß zwiſchen Vernunft und Sinnlichkeit. eb. Nähere Beſtimmung des Objects des Staats; eb der Bedürfniſſe ſeiner Mitglieder. eb. Gegenſeitige Abhängigkeit der Staatsbürger in Rückſicht derſelben. eb. Empfehlung der beſten Art, ſie durch einander zu befriedigen. eb. Entwickelung der Verſchiedenheit der Stände aus dieſen Verhältniſſen. eb. Beſtimmung der Tendenz des Nährſtandes; eb. der Urſachen des Luxus; eb. ſeiner Folgen überhaupt; eb. insbeſondere des ſich daraus entwickelnden Wehr-Standes. 238. Nothwendigkeit, ihn von den übrigen Ständen zu trennen. eb. Methode ſeiner Bildung, um ihn zu ſeiner beſondern, und allgemeinen Beſtimmung als Staatsbürger geſchickt zu machen. eb. Beſtimmung des Standes, aus deſſen Mittel die Regenten des Staats zu wählen ſeyen; 239. der Methode ihrer Bildung. eb. Beſtimmung des politiſchen Verhältniſſes des weiblichen Geſchlechts zu dem männlichen; 240. ihres Antheils an der activen Staatsgewalt. eb. Beſtimmung des Geſichtspunkts, aus dem dieſe Behauptung zu faſſen. eb. Empfehlung einer Gemeinſchaft der Weiber, Kinder und Güter für den Wehrſtand. 241. Charakteriſirung der beſten Staatsform. 242. Eintheilung der Staatsverfaſſungen überhaupt nach einem zwiefachen Geſichtspunkt. eb. Beſtimmung des Verhältniſſes zwiſchen Deſpot und König; 243. Oligarchen und Ariſtokraten. eb. Claſſification der Staatsformen nach den Triebfedern der Herrſchaft. eb. Beſtim-

mung des Werths der reinen Staatsverfaſſungen überhaupt im Verhältniß zu den gemiſchten; eb. insbeſondre der reinen Monarchie; eb. und Demokratie. eb. Beſtimmung des Princips der poſitiven Geſetzgebung. 244. Charakteriſirung eines gültigen Geſetzes. eb. Negative und poſitive Beſtimmung des Endzwecks der Staats-Geſetze; eb. des Verhältniſſes zwiſchen ihm und beſondern Zwecken des Staats. eb. Charakteriſirung des Geſetzgebers. 245. Beſtimmung des Verhältniſſes, in welchem die moraliſche Erziehung der Bürger zur Geſetzgebung ſtehe; eb. des Objects der poſitiven Geſetzgebung; eb. der Bedingung, unter welcher Strafen rechtlich ſeyen; eb. ihrer Verſchiedenheit von dem Erſatz wegen zugefügter Beeinträchtigungen; eb. der Norm für Beſchaffenheit und Grad der Strafe. eb. Unterſcheidung zwiſchen Verbrechen und geſetzwidriger Handlung. 246. Claſſification der Verbrechen. eb. Bedingung der rechtlichen Anwendung der Todesſtrafe. eb. Beſtimmung des Richters über ſtreitige Rechte. eb. Staatsverbrechen; eb. der höchſten gerichtlichen Inſtanz. eb. Bedingung der Zuläſſigkeit des Eides. 247. γ) Pädagogik: Beſtimmung der Tendenz der Erziehung; eb. des Verhältniſſes, in welchem die natürlichen Anlagen des Menſchen zu entwickeln ſeyen; eb. der individuellen Umſtände, welche zu berückſichtigen ſeyen; 248. des weiſen Benehmens von Seiten des Erziehers. eb. Eintheilung der Erziehung in phyſiſche und moraliſche. eb. Beſtimmung einzelner Regeln jener für Aeltern und Erzieher. eb. Beſtimmung des Verhältniſſes, in welchem die intellectuellen und praktiſchen Fähigkeiten des Menſchen zu entwickeln ſeyen. 249. Vorſchriften zur Bildung des Geſchmacks; eb. des Herzens. eb. δ) Aeſthetik: Beweis, daß das Schöne blos für den Menſchen erkennbar ſey; eb. deſſen Unterſcheidung vom Angenehmen, und andern verwandten Begriffen. eb. Eintheilung der Schönheit in körperliche und geiſtige. 250. Beſtimmung des Unterſchieds zwiſchen ſchönen Gegenſtänden und der Idee des Schönen. eb. Erklärung dieſer Idee. eb. Beſtimmung der Objecte materieller und geiſtiger Schönheit; eb. der verſchiednen Quellen beyder. eb. Bedingung der Erkenntniß der materiellen Schönheit. 251. Elemente eines Ideals der Schönheit. eb. Charakteriſirung des Wohlgefallens am Schönen. eb.

Erklärung der Verſchiedenheit in Urtheilen über ſchöne Gegenſtände eb. Beſtimmung des Objects der ſchönen Künſte; eb. der Regeln für die Beurtheilung ſchöner Kunſtwerke. eb. Vorſchriften für den Künſtler in Rückſicht der Auswahl ſchöner Gegenſtände und der Art ihrer Darſtellung. eb. Einfluß der äſthetiſchen Bildung auf die Bildung des ſittlichen Charakters. eb. Allgemeine Charakteriſtik des Platoniſchen Syſtems 252. Werth deſſelben von Seiten der Beſtimmung des Begriffs und Objects der Philoſophie; eb. der Begründung ihrer praktiſchen Disciplinen durch die theoretiſchen; eb. der erſten ſchärferen Gränzbeſtimmung zwiſchen Sinnlichkeit und Verſtand; 253. ſeiner Originalität. 254. Mängel deſſelben. eb.

Platoniker (Neu-) Keine beſondere philoſophiſche Schule; I, 648. deren vorgebliche Tendenz und Stifter. eb. Erweiterung der von den Stoikern auf die Bahn gebrachten allegoriſchen Erklärungsart der Mythen. 652.

Plattner (Ernſt) deſſen Schriften. VI, 529. Allgemeine Charakteriſirung ſeiner Philoſophie. eb. Eigenheit ſeiner philoſophiſchen Schreibart. 530.

Plinius (der ältere, ein Stoiſcher Weltweiſer) I, 590.

Plinius (der jüngere, ein Stoiſcher Weltweiſer) I, 590.

Plotin deſſen Leben. I, 672. Charakter ſeiner Philoſophie in Beziehung auf Originalität und ihren innern Geiſt. eb. Sein Charakter als mündlicher Lehrer und Schriftſteller. 673. Sein ſittlicher Charakter. 674. Innhalt ſeines Syſtems: 678. Anſchauung der Gottheit, als Zweck des Philoſophirens aufgeſtellt. eb. Ekſtaſe, als Mittel zur Erreichung dieſes Zwecks. eb. **Theoretiſche Philoſophie**: α) Ontologie: Princip alles Vorhandenen und Erkennbaren 680. Prädicate des realen Seyns. eb. Oberſtes Element. 681. Ewigkeit der Welt 682. Seelen-Princip, als Bedingung der Bewegung. eb. Kreisförmige Bewegung des Himmels und des Seelen-Princips. 683. Veränderung der Dinge, auf die Form derſelben eingeſchränkt. eb. Mangel der Qualität in der Materie ohne Form. eb. Unkörperlichkeit derſelben. eb. Natur des Raums. eb. Kritik dieſes ontologiſchen Syſtems. 685. β) Kosmologie: Subſtanz als Inbegriff der drey Realitäten: Materie, Form und Körper betrachtet. 687. Erklärung dieſer Begriffe in ihrem Verhältniſſe zu einander. eb. fg. Vergleichung der Form mit einem Lichtweſen. 689. Identität des

des Princips der Form mit der Weltſeele der ältern Philoſophen. 690. Quelle der obern und niedern Vermögen der thieriſchen und menſchlichen Seele. eb. Verſchiedenheit der Weltſeele von dieſen durch Mangel der äuſſern Empfindung und des Gedächtniſſes; 691. der ſinnlichen Luſt und Begierden. 692. Numeriſche Einheit der Thier- und Menſchen-Seelen mit der Weltſeele. eb. Emanation der Materie aus derſelben. 695. Abhängigkeit aller Veränderungen in der Sinnenwelt von derſelben. 700. Beweiß für die menſchliche Freyheit, 701. und Rechtfertigung der Gottheit wegen des Uebels in der Welt. 702. fg. Folgerung der Gültigkeit der Aſtrologie, 706. und Magie aus dem Zuſammenhange der Dinge. 707. γ) Pſychologie: Beweiß für die Immaterialität der Seele; 708. die Unveränderlichkeit derſelben mit beſonderer Rückſicht auf den Zuſtand der Wahrnehmung. 712. fg. Erklärung der Art und Weiſe der ſinnlichen Wahrnehmung. 715. Beweiß für die Freyheit der vernünftigen Seele von körperlichen Begierden. 719. Sitz der körperlichen Begierden in verſchiedenen Organen des Körpers. 720. Theorie des Gedächtniſſes. 721. Beweiſe für die Freyheit des denkenden Theils der Seele; 724. die Unſterblichkeit der Menſchen- und Thier-Seelen. 728. Annahme einer Metempſychoſe. 730. δ) Pneumatologie: Dämonen, als Mittelweſen zwiſchen der Intellectual- und Sinnen-Welt; 734. Vernunft und Sinnlichkeit als den Menſchen inwohnende Dämonen betrachtet. 735. ε) Theologie: Natur der Gottheit. 737. Urquelle des Verſtandes. 739. Verhältniß der Intellectualwelt zur Sinnenwelt. 742. Weſen des aus der Gottheit (dem Ur-Princip) emanirten Verſtandes. 745. Allgemeine Weltſeele, als Ausfluß des göttlichen Verſtandes, verſchieden von der Seele der Sinnenwelt betrachtet. 746. Verſchiedenheit der Platoniſchen und Plotiniſchen Trias. 747. Darſtellung der beyden Weltſeelen unter dem Bilde einer himmliſchen und irrdiſchen Venus. eb. Empfindung und Vegetation, Producte der Seele der Sinnenwelt. eb. Natur derſelben. 748. Trias der Principien der Sinnenwelt. eb. Unterſchied der Seele der Sinnenwelt von der Seele der Intellectualwelt. eb. Unendliche Sphäre der Wirkſamkeit Gottes; eb. deren Bedingung. 749. Erklärung des Raums. eb. Abſtammung der menſchlichen Seele aus verſchiednen Principien nach ihren verſchiednen Vermögen.

mögen. eb. Uebergang derſelben aus der Intellectual- in die Sinnen-Welt. eb. Kurze Ueberſicht des Plotiniſchen Syſtems über die Natur der Gottheit und ihr Verhältniß zur Welt. 751. Stiftung einer Römiſch-Platoniſchen Akademie durch Plotin II, 308.

Ploucquet deſſen Idee zu einem Zeichenſyſtem für die Logik. VI, 543.

Plutarch vereinigt Aegyptiſche Religions-Ideen mit Griechiſchen. I, 642 Sein Leben; 653. Charakter als Philoſoph und Geſchichtſchreiber. eb fg. Sein vornehmſtes Werk 654.

Poetius (Simon) deſſen Lehren II, 531. Schriften. eb. 586. Vaterland. eb.

Poiret deſſen Streit mit Balthaſar Becker III, 506. Schrift. V, 38.

Politian ſtreitet mit Lorenz von Medices über die Identität der Begriffe: Ding und Eins. II, 399.

Pomponatius (Petrus, ein Peripatetiker des ſechszehnten Jahrhunderts,) ſein Leben II, 529. Lehrmethode 530 Schüler 531. Werk de immortalitate animi. eb. Streitigkeiten über daſſelbe. eb. Haupt-Tendenz deſſelben. 534. Darſtellung ſeines Haupt-Inhalts. 534-557. Beſtimmung des Seelen-Weſens; in wie fern es aus entgegengeſetzten Principien zuſammengeſetzt ſey, und eine, oder mehrere Subſtanzen ausmache 535. Vergleichung der Theorien des Averrhoes und Thomas v. Aquino über die Natur und Sterblichkeit des Verſtandes mit der Ariſtoteliſchen. 536. Beweiß, daß die Seele eine Subſtanz ſey. 538. Zweifel gegen die, von Thomas behauptete, Unſterblichkeit der Seele. 539-543. Aufſtellung ſeines Lehrſatzes von der eigentlichen Sterblichkeit derſelben. 543. Beantwortung der wichtigſten Einwürfe dagegen. 549-554. Prüfung ſeiner Gründe. eb. (Anmerk.) Innhalt ſeines Werks de fato, libero arbitrio et praedeſtinatione. 558. Widerlegung der Gründe des Alexander Aphrodiſiäus für den unbedingten Indeterminiſmus. 559. Allgemeine Kritik der vornehmſten Vorſtellungsarten älterer Philoſophen hierüber. 562. Zweifel gegen die chriſtliche. 568. Gründe für die Stoiſche. 569. Beweiß der Möglichkeit der Freyheit und Erklärung ihres Verhältniſſes zur Vorſehung. 572. Widerlegung der Lehre des Thomas v. Aquino von der Prädeſtination. 575. Innhalt ſeines Werks de incantationibus. 577. Ausgaben, Plan und Werth deſſelben. eb. fg. Hauptſätze, die darin enthalten. 579. Lehre des Ariſtoteles

les von einer bloß allgemeinen Vorſehung durch Inductio bewieſen. 582 Bemerkungen über den Urſprung des Uebels und Böſen. 583. Prüfung der dem Pomponatius gemachten Beſchuldigung des Atheiſmus. 584.
Ponzius (Johannes) ein eifriger Scotiſt. II, 517. deſſen Schrift. eb.
Pope deſſen Lehrgedichte von Seiten ihres philoſophiſchen Werths betrachtet V, 301.
Pordage (John, ein Cabbaliſt) Anhänger des Jakob Böhm. II, 445. Beſtätigt die Lehre von dieſem durch gleiche göttliche Offenbarungen. eb Seine metaphyſica vera et divina, und Ueberſetzung derſelben eb. Geiſt und Haupttheoreme ſeines Syſtems. 446.
Porphyrius (Schüler des Plotin) deſſen Charakter als Philoſoph überhaupt und beſonders als philoſophiſcher Schriftſteller. I, 753. Schriften gegen die Chriſten. 755. Weitere Entwickelung einiger Haupt-Lehrſätze des Plotin, eb. fg. Erklärung des Verhältniſſes zwiſchen Körper und Seele durch eine jenen determinirende niedere Seelenkraft. 756. Seine Einleitung zu den Ariſtoteliſchen Kategorien. 847. Seine Nachricht von der Apoſtaſie des Ammonius Saccas kritiſch geprüft. I, 651.
Porretaner eine realiſtiſche Secte. I, 846.
Potamo deſſen Vaterland und Zeitalter. I, 648. Hiſtoriſche Ungewißheit der Behauptung, daß er die Neu-Platoniſche Schule geſtiftet; eb. und überhaupt zu ihr gehört habe. 651.
Price (Richard,) deſſen moraliſches Werk, V, 332. Schrift gegen Prieſtley. 425. Tendenz ſeines moraliſchen Werks. 332. Hauptſätze: Einfachheit der Ideen des Guten und Böſen. 325. Entwickelung derſelben aus der Vernunft. eb. Nothwendige Verknüpfung zwiſchen ihnen und der moraliſchen Verpflichtung. 335. Ewigkeit und Unveränderlichkeit der moraliſchen Wahrheiten. eb. Nichtverbindlichkeit zum Gehorſam gegen die göttliche, oder eine andere Autorität ohne eine moraliſche Determination. 336. Verſchiedenheit des Schönen in den Handlungen von dem ſittlich-Guten. 337. Erklärung des Vergnügens an Handlungen aus der Natur eines vernünftigen Weſens, als ſolchen, ohne Annahme eines beſondern moraliſchen Sinnes. eb. Verſchiedene Aeuſſerungen dieſes Vergnügens. 338. Urſprung der Seeligkeit Gottes 339. Pathologiſche Tendenz des Vergnügens an der Tugend. eb. Entwickelung der Tugend und Laſter beygelegten Begriffe von Verdienſt und Schuld. 340.

340. Verhältniß der moraliſchen Wahrheiten zu dem göttlichen Willen. 341. Abhängigkeit derſelben von der Natur Gottes. 342. Moral-Princip. eb. Unterſchied zwiſchen der Tugend in der Ausübung und der abſoluten. eb. Regel für die Entſcheidung über die Moralität der Handlungen in zweifelhaften Fällen. 344. Bedingungen der praktiſchen Tugend. eb. Verdienſtloſigkeit der theoretiſchen. eb. Unfähigkeit des Inſtincts und der ſinnlichen Neigung, moraliſche Handlungen zu erzeugen. eb. Unterwürfigkeit der oberſten Intelligenz unter das Sittengeſetz. eb. Unterſchied zwiſchen der Nothwendigkeit der göttlichen Handlungen, und der Principien, aus denen ſie fließen. eb. Folgerung eines Zuſtands der Vergeltung nach dem Tode aus der Disharmonie zwiſchen Tugend und Glückſeeligkeit in dieſem Leben. 346. Kritik dieſes Moralſyſtems. 347. Annäherung an die Kantiſchen Speculationen, in dem Beyſpiele von Erklärung der Begriffe Kraft und Verurſachung gezeigt. 348.

Prieſtley (Joſeph) deſſen Lebensumſtände V, 375. Schriften, eb. 408. Syſtem der A) theoretiſchen Philoſophie: α) des Materialismus: Beweiß für die Unſtatthaftigkeit des Gegenſatzes zwiſchen Materie und Geiſt. 375. Vorläufige Beſtimmung der formalen Principien für den Gang der Unterſuchung. 377. Annahme eines innern Princips der Thätigkeit in der Materie. eb. Deduction des Denk- und Empfindungsvermögens aus dieſem. eb. Beſtimmung ihres körperlichen Organs. eb. Gründe für die Materialität des Seelenweſens aus der gleichzeitigen Abnahme von Geiſtes- und Körper-Kräften; 378. der Abhängigkeit der Ideen von Senſationen; 379. der Abnahme aller beſondern Fähigkeiten des Seelenprincips vor dem Tode; 380. dem Gegenſatz zwiſchen ausgedehnten Objecten und einer einfachen denkenden Subſtanz; eb. dem Wechſel der Vorſtellungen und Empfindungen; 381. ſeiner nähern Uebereinſtimmung mit der Offenbarung; eb. dem Verhältniſſe der menſchlichen Seelen zu den thieriſchen; 382. aus der weſentlichen Verſchiedenheit zwiſchen Materie und Geiſt; 384. den abſtracten Begriffen; eb. der Selbſtbeſtimmung nach Zwecken; 385. dem Bewußtſeyn der Identität der Perſon; 386. dem Vermögen zu urtheilen und ſchließen; 387. der willkührlichen Aufmerkſamkeit; 388. der Spontaneität der Seele; 390. der Vorſtellung abweſender Gegen-

gen-

genſtände; 392. dem Glauben an Unſterblichkeit; 391. der Conſequenz, welche aus dem Materialiſmus in Beziehung auf das Weſen Gottes gezogen werden könnte; 393 und ſeinem Widerſtreit mit der Offenbarung. 399. fg. Kritik dieſes Syſtems des Materialiſmus. 404. fg β) Syſtem des Determinismus: Negative und poſitive Beſtimmung des Begriffs der Freyheit. 409. Erklärung des Ausdrucks: nothwendiger Determiniſmus. 410. Reſultat der Annahme eines ſolchen. eb. Beweiſe für dieſelbe, hergenommen aus der Gültigkeit des allgemeinen Cauſſalgeſetzes; eb. der göttlichen Allwiſſenheit und Vorſehung 411. Beſtimmung der Motive einer jeden möglichen Wahl; eb. Beweis ihres Einfluſſes auf den Willen. eb. Aufdeckung einer Ungereimtheit in dem herrſchenden Begriff von der Selbſtbeſtimmung des Willens. 413. Limitation des Priceſchen Satzes: daß wir von der Freyheit ein unmittelbar evidentes Bewußtſeyn haben. eb. Beſtimmung des Ausdrucks: nach freyer Willkühr handeln. eb. Widerlegung der Price'ſchen Behauptung, daß die Freyheit eine nothwendige Bedingung der Moralität ſey. eb. Würdigung der Unterſcheidung zwiſchen phyſiſcher und moraliſcher Nothwendigkeit in Bezug auf den Streit über Willens Freyheit. 414. Folgerungen aus der Price'ſchen Erklärung der Selbſtbeſtimmung, als einer abſoluten Willkühr. 415. Poſitive Beweiſe, daß eine moraliſche Verantwortlichkeit der Handlungen Statt finde, ungeachtet der Beſtimmung durch Motive; 416. und des Gefühls der Reue. 418. Erklärung der Reue; eb. der in ihr liegenden Selbſttäuſchung; eb. des wirklichen Einfluſſes, den ſie auf die Beſſerung des Gemüths haben könne. 419. Beweiß, daß der Determiniſm den Menſchen nicht gleichgültig gegen ſeinen Vortheil mache. 419. Reſultate aus der Gleichſetzung des moraliſchen und phyſiſchen Uebels in Hinſicht auf die Theodicäe 420. Rechtfertigung der Gottheit, in ſo fern ſie nach dem determiniſtiſchen Syſtem als Urheber der Sünde angenommen iſt. 421. Reſultate des Determiniſmus in Hinſicht auf eine allgemeine Glückſeeligkeit in einem künftigen Leben 424. Erklärung des indeterminiſtiſchen Unterſchieds zwiſchen phyſiſcher und moraliſcher Nothwendigkeit. 431. Widerlegung des Palmerſchen Satzes, daß Temperamentstugenden keinen Werth haben. 432. Beweiß, daß ſich das abſolute Selbſtbeſtimmungsvermögen mit dem von

den Indeterminiſten zugeſtandnen Einfluſſe der Motive nicht vertrage. 437. Anwendung der allgemeinen Erklärung der Wirkung aus der Kraft auf die Aeuſſerungen der Willenskraft. eb. Beweiß für die Gültigkeit des Determiniſmus auch unter Vorausſetzung des Spiritualiſmus. 438. Unterſcheidung Prieſtley's zwiſchen einer philoſophiſchen und abſoluten Nothwendigkeit. 441. Beſtreitung des in dem Prädeſtinationsdogma angenommenen Begriffs der Nothwendigkeit. eb. Kritik dieſes deterministiſchen Syſtems. 444. fg. γ) Kritik des Erkenntnißvermögens: Beſtreitung der Theorie der Engliſchen Philoſophen, welche den gemeinen Menſchenverſtand zum Princip einer gültigen Erkenntniß erhoben. 454. Annahme, daß ſich der Glaube an eine objective Auſſenwelt aus der Unterſcheidung des Subjects vom Objecte entwickle. eb. Widerlegung der Reidſchen Behauptung, daß die äuſſern Objecte nicht Urſachen der Vorſtellungen von ihnen ſeyen; 455. daß die Abhängigkeit der Vorſtellungen vom Bewußtſeyn ihren ſubjectiven Urſprung beweiſe. eb. Beſtreitung des, von den Vertheidigern des common ſenſe angenommenen Kriteriums der Wahrheit. 457. Vorwurf wegen des nachtheiligen Einfluſſes, den dieſe Theorie auf eine unbefangene Prüfung der Wahrheit habe. eb. Tadel ihrer Terminologie. 458. Beſtreitung des Humeſchen Skepticiſmus. 459. Allgemeines Urtheil über denſelben. eb. Aufſtellung eines Kriteriums der Evidenz. 460. Aufſtellung eines evidenten Beweiſes für die Exiſtenz der Gottheit; eb. deren Verſinnlichung durch das Bild des Raums. eb. Widerlegung der Humeſchen Theorie von der Cauſſalität aus dem Princip der Ideenaſſociation. 463. Beſtreitung des naturaliſtiſchen Syſtems von dem Verfaſſer des ſyſteme de la nature. eb.

B) **Praktiſche Philoſophie: Politik:** Beſtimmung des Staatszwecks; 466. des Charakters einer zweckmäßigen Staatsverfaſſung; 467. der politiſchen und bürgerlichen Freyheit; eb. einer rechtmäßigen und billigen Verfaſſung. eb. Recht des Volks, gegen Uſurpationen ſich aufzulehnen. 468 Unnöthigkeit und Unausführbarkeit einer abſoluten politiſchen Gleichheit. eb. Verantwortlichkeit der Staats-Beamten an das Volk. 469. Unabhängigkeit der bürgerlichen Freyheit von der Form. 470. Innige Verknüpfung der bürgerlichen und politiſchen Freyheit.

heit. 471. Unrechtmäßigkeit der Erziehungs- 471. und Religions-Geſetze überhaupt. 475. Mängel der beſtehenden kirchlichen Verfaſſungen. 476. Nachtheiliger Einfluß der Beſchränkungen der bürgerlichen und Religionsfreyheit auf die Fortſchritte der bürgerlichen Geſellſchaft. 477.

Prodicus (aus Ceos) deſſen Charakter als Sophiſt. I, 78. Moralprincip. eb.

Proklus Sein Leben. I, 757. Charakter als Philoſoph 758. Seine Sammlung angeblicher Hermetiſcher, Orphiſcher und Zoroaſtriſcher Schriften. eb. Aufſtellung neuer Beweiſe für die abſolute Einheit des Ur-Princips. 759. Ableitung der obern Einheiten aus der Ur-Einheit, als unmittelbaren Principien der Dinge. 762. Behauptung der Ewigkeit der Welt. 765. Werth ſeiner Ariſtoteliſchen Commentare. 767. Seine Sammlungen von untergeſchobenen philoſophiſchen Schriften. II, 158. Stiftung einer Platoniſchen Akademie in Lycien. 308.

Protagoras deſſen Lebensumſtände I, 81. Meinungen: Verwerfung eines abſoluten Seyns; 82. und einer abſoluten Wahrheit. 83. Reſultat ſeiner Schrift von dem Daſeyn der Götter. 84. Beſtreitung der Lehre von der göttlichen Vorſehung II. 562.

Pufendorf (Samuel von) deſſen Leben, IV, 519. Verdienſte um die Wiſſenſchaften. eb. naturrechtliche Schrift; 522. deren Tendenz. 523. Hauptinnhalt; eb. Unterſchied zwiſchen Vernunft und Offenbarung, als Erkenntnißquellen des Pflicht- und Rechts-Princips. eb. Beſtimmung dieſer Principe; eb. der Beziehung, welche die Religion auf ſie habe; eb. des Begriffs der entia moralia. eb. Verhältniß der menſchlichen Natur zur Geſetzlichkeit. eb. Grund des Naturrechts. eb.

Pyrrho deſſen Lebensumſtände I, 446. philoſophiſcher Character 447 Urſachen ſeiner ſkeptiſchen Denkart; eb. deren Geiſt. eb. Seine zehn Argumente für den Skepticiſmus. 449.

Pyrrhonier deren Verzeichniß beym Diogenes Laertius. I, 454.

Pythagoras deſſen Leben. I, 28. Syſtem: Ontologie: Annahme der Einheit, als realen und formalen Princips der Dinge. 30. Analyſe derſelben in das Princip des Gleichen und Ungleichen; 31 des Princips des Ungleichen in das Gerade und Ungerade. eb. Erklärung der Mehrheit und Mannichfaltigkeit der Dinge. eb. Beſtimmung des Verhältniſſes der geraden Zahlen zu den ungeraden; 33.

des gegenſeitigen der geraden; eb. der vollkommenſten unter dieſen. eb. Analogie des Cirkels mit der Decas. eb. Geſtalt des Univerſums. eb. Aufenthaltsort der Weltſeele. eb Vorſtellung dieſer als eines Centralfeuers. 34. Annahme einer Sphären-Decas und eines Sphären-Geſanges. eb. Theologie: Objective Beſtimmung der Gottheit. 35. Ableitung des Lebens- und Seelen-Princips aus ihr. eb. Annahme eines Rangverhältniſſes zwiſchen höhern und niedern Gottheiten, und Beſtimmung ihres verſchiedenen Wohnſitzes; eb. ihres Verhältniſſes zu den Menſchen. eb. Ableitung derſelben aus der Einheit. eb. Pſychologiſche Lehrſätze: Beſtimmung des Verhältniſſes zwiſchen Sinnlichkeit und Vernunft; 36. des Urquells der Vernunft; eb. ihres Sitzes im Körper; eb. des Urquells der Sinnlichkeit. eb. Unvergänglichkeit der Menſchen- und Thier-Seelen; eb. deren Metempſychoſe. 37. Moraliſche: Beſtimmung der oberſten Maxime der Sittlichkeit; eb. der Natur der Gerechtigkeit; eb. ihrer Bedingungen und Folgen; eb. des Verhältniſſes zwiſchen Vernunft, Affekten und Neigungen, in ſo fern ſie Bedingungen der Weisheit und Tugend ſind. eb. Merkmal eines tugendhaften und laſterhaften Charakters. eb. Tendenz der Wiſſenſchaft der Tugend. eb. Kritiſche Unterſuchung der Nachrichten von Wundern, die Pythagoras verrichtet haben ſoll. 652.

Pythagoreer Allgemeine Verſchiedenheit ihrer Philoſophie von der des Pythagoras. I, 40. Syſtem einer ihrer Schulen; 41. deſſen hiſtoriſche Quelle. eb. Verhältniß zu dem Syſtem ihres Lehrers. eb. Innhalt: Allgemeine Annahme zweyer Natur-Principien, der Einheit und Zweyheit. eb. Entgegengeſetzte objective Beſtimmung des leidenden und thätigen Princips. eb. Erklärung des Begriffs der Zweyheit. eb. Annahme dreyer Hauptgattungen der Dinge. 42. Beſtimmung ihrer Gattungsbegriffe. eb.

R.

Ramiſten deren Verdienſte um die Litteratur. II, 688. Vornehmſte Glieder ihrer Parthey. 699. 700.

— — (Anti-) deren vornehmſte Glieder in Deutſchland. II, 701.

Ramus (Petrus ein Antiperipatetiker) II, 670. Sein Leben. eb. Theſis gegen den Ariſtoteles. 671. Kritik der Ariſtoteliſchen Dialektik in ſeinen inſtitutionibus dialecticis und animaduerſionibus Ariſtotelicis. 672. Tadel ihrer

rer Unvollkommenheit wegen des Mangels der Definition und Eintheilung. 675. Geſchichte ſeines mit Goveanus hierüber geführten Streits. 673 - 676. Sein ſittlicher Charakter; 680. philoſophiſcher. 681. Mängel, die er in der Ariſtoteliſchen Dialektik gefunden. 684. Reſultat der animaduerſiones Ariſtotelicae 685. Prüfung ſeiner Vorwürfe, in wie fern ſie gegründet ſeyen; 686. ſeiner eignen Dialektik, im Vergleich mit der ältern. eb. Hauptinnhalt dieſer. 688. Eintheilung derſelben. 689. Sonderung der Sätze von den Räſonnements. eb. (des axioma von διανοια.) Beſtimmung der verſchiednen Arten der Axiome. eb. Erklärung der διανοια. eb. Eintheilung der Syllogismen. 690. Beſtimmung deſſen, was Methode ſey, und was ſie fordre. eb. Kritik dieſer Dialektik im Vergleich mit der neuern; 691. ſeinen andern philoſophiſchen Schriften: der ſcholae phyſicae und metaphyſicae. 692. Plan und Innhalt der erſten. 693. Vorwürfe die er in der letzten der Ariſtoteliſchen Metaphyſik macht. 695.

Raymund (de Sabunde oder Sabeyde) deſſen Vaterland, und bürgerlicher Charakter. I, 892. Werk über die natürliche Theologie; eb. deſſen Vorzüge. 893. Mangel einer richtigen Beſtimmung des Gebiets dieſer Wiſſenſchaft. eb. Beweiß für das Daſeyn Gottes aus dem Begriff eines vollkommenſten Weſens und höchſten moraliſchen Richters; 893. 894. für die Einzigkeit, 894. Unendlichkeit, Ewigkeit, Nothwendigkeit, 895. Lebens-Denk- Empfindungs- Fähigkeit und Unkörperlichkeit deſſelben. 896.

Real (Gaspard) deſſen Schrift. VI. 310.

Realiſten deren beyde Hauptarten. 846. Charakter ihres Studiums der Ariſtoteliſchen Philoſophie. 847.

Regis (Pierre Sylvain) deſſen Leben. III, 398. Syſtem: Logik: Eintheilung derſelben. 400. Erklärung der analytiſchen und ſynthetiſchen Methode. 401. Verſchiedne Arten der Sätze. 404. Erklärung des Axioms eb. Kanon für ſeine Beurtheilung. eb. Einfache und zuſammengeſetzte Ideen, und ihr Verhältniß zur Evidenz. eb. Metaphyſik: Unbezweifelte Exiſtenz der Idee einer denkenden Subſtanz. 401. Natur und Principien derſelben. eb. (Behauptung von der Echtheit und Wahrheit der Moſaiſchen und Chriſtlichen Religionsurkunden. 407.) Phyſik: Erſcheinungen in der Sinnenwelt, als Modificationen der Bewegung und Ruhe betrachtet.

 401.

401. Moral: Entwickelung ihres Princips aus der Zweckmäßigkeit der Handlungen. 402. Behauptung, daß die Logik das Princip des Erkennens enthalte eb. Pſychologie: Begriff des Erkenntnißvermögens und Willens. 408. Verhältniß der Willens- zu den Verſtandes-Functionen. 409. Modificationen des Erkenntnißvermögens. eb. Verhältniß des Gedächtniſſes und der Leidenſchaften zu dieſen 410. Annahme eines bloß logiſchen Unterſchiedes zwiſchen der Seele und ihren Vermögen. 413. Erklärung des Willens. eb. Beſtreitung der Freyheit deſſelben. eb. Beſtimmung des Unterſchieds zwiſchen den Handlungen des göttlichen Willens und der menſchlichen Seele. 414. Eintheilung des Willens in fünf beſondre Vermögen. eb. Erklärung des Vermögens der Begriffe; eb. der Schlüſſe; eb. des Willens im eigentlichen Sinn; 415. der Urtheilskraft; eb. der Freyheit. eb. Beſtimmung des Unterſchiedes zwiſchen den Handlungen der drey erſten und der beyden letzten Vermögen. eb. Erklärung der Gleichgültigkeit der Urtheilskraft und der Freyheit. eb. Annahme eines Zuſtandes der Unentſchiedenheit in ihnen auſſer der Gleichgültigkeit; eb. deſſen Erklärung. eb. Unterſcheidung einer objectiven Gleichgültigkeit von einer reellen, oder poſitiven. 416. Beantwortung der Einwürfe gegen die Annahme dieſes Unterſchieds. eb. Beweiß für die Determination des Verſtandes, des Vermögens der Schlüſſe, und des Willens. eb. Beſtimmung der nächſten Urſache dieſer Determination; eb. der letzten. 417. Beweis für die göttliche Determination durch die Ideen des Verſtandes. 419. Beweiſe für die Gleichgültigkeit der Urtheilskraft und Freyheit, und nähere Beſtimmung ihrer Natur. 420. Erklärung der göttlichen Freyheit im Verhältniß zu der menſchlichen. 421. Ableitung des Irrthums aus einem Misbrauche der Urtheilskraft. 421. Verwerfung falſcher Verſtandesbegriffe. 422. Ableitung der praktiſchen Verirrungen aus dem Misbrauch der Freyheit. 424. Hypotheſe über den Zuſtand der Seele nach dem Tode. eb.

Regius (Heinrich de Roy, ein Carteſianer) deſſen Theilnahme an dem Streit des Des Cartes mit Voetius. III, 53. Vertheidigung der Carteſianiſchen und Harveyſchen Hypotheſe des Blutumlaufs. eb. Antwort auf die Theſen des Voetius gegen ihn. 61.

Reid (Thomas) deſſen bürgerlicher

licher und philoſophiſcher Charakter. V, 247. Beſtreitung des Humeſchen Skepticiſmus. eb. Annahme gewiſſer, von der Erfahrung unabhängiger, Grundwahrheiten. eb. Beſtimmung ihres Charakters; eb. des Begriffs des gemeinen Menſchenverſtandes. 248. Eintheilung der Grundwahrheiten nach ihrer Beziehung zur Erkenntniß. eb. Beſtimmung ihrer Kriterien. 249. Eintheilung derſelben in nothwendige und zufällige. eb. Innhalt der zufälligen: Objective Gültigkeit der unmittelbaren Evidenz; eb. des Bewußtſeyns. eb. Identität des Bewußtſeyns. eb. Objective Gültigkeit evidenter Erinnerungen; 250. des Sinnen-Zeugniſſes. eb. Freyheit des Willens, als Thatſache des Bewußtſeyns gültig. 251. Objective Gültigkeit der vollſtändigen und deutlichen Verſtandeserkenntniß. eb. Exiſtenz eines empfindenden und denkenden Princips im Menſchen. 252. Gültigkeit des menſchlichen Zeugniſſes in Sachen der Erfahrung, und fremder Urtheile. 253. Wahrſcheinliche Erkenntniß freywilliger Handlungen. eb. Claſſification der nothwendigen Grundwahrheiten. eb. Angabe zweyer metaphyſiſchen. eb. Exiſtenz objectiver Qualitäten. 254. Objective Gültigkeit des Cauſſalitätsbegriffes. eb. Beſtreitung des Humeſchen Moralprincips. 255. Deduction der Moral aus Vernunftprincipien. eb. Charakter dieſer Principien. 256. Materiales und formales Vernunftprincip der Handlungen. eb. Kritik dieſer Theorie. eb.

Reimarus (Herrman Samuel) deſſen Lebensumſtände I, 539. Schriften 540. 542. Meinungen und Grundſätze betreffend natürliche Theologie: Beweiſe für das Daſeyn Gottes; 540. gegen die Ewigkeit der Weltſchöpfung; 541. für die Immaterialität der Seele; eb. deren Unſterblichkeit. eb. Pſychologie (der Thiere): Beſtimmung des Verhältniſſes ihrer theoretiſchen und praktiſchen Gemüthsvermögen zu den menſchlichen. 542.

Reinbeck (Joh. Guſtav) deſſen Lebensumſtände und Schriften. IV, 659. Annahme der Hypotheſe vom phyſiſchen Einfluſſe. 660.

Reinhold deſſen philoſophiſche Schriften. VI, 735. Hauptinnhalt ſeiner Theorie des Vorſtellungsvermögens. 736. Beſtimmung der Bedingungen der Vorſtellung. eb. Argument des Aeneſidemus gegen die daraus gefolgerte Realität der Objecte. 737.

Renaudot deſſen Urtheil über Bayle's Dictionnaire IV, 73.

Reuchlin (Johann) ſein Leben; II, 404. vorzüglichen Bemü-

mühungen um das Wieder⸗aufleben der alten Litteratur in Deutſchland, und mittelbare Vorbereitung der Reformation. 406. Rabbiniſmus und Cabbaliſmus, gezeigt in der Schrift de verbo mirifico und de arte cabbaliſtica. eb.

Revius deſſen Schrift gegen den Carteſianiſmus. III, 365.

Reuſch (Joh. Peter) deſſen Lebensumſtände und Schriften. IV, 659. Widerlegung der Hypotheſe von der präſtabilirten Harmonie. 660.

Rhabanus (Maurus) deſſen Lehrer. I, 820.

Rhetoren Erklärung ihres Namens. I, 75.

Richard (aus Middleton, ein Scholaſtiker) deſſen Commentare zum Thomas von Aquino eb.

Ridiger (Andreas) deſſen Lebensumſtände, IV, 707. Schriften, 709. 720. 722. 723. 724. philoſophiſcher Charakter. 709. Verdienſte um die Wiſſenſchaft; eb. namentlich um die Logik; 709. deſſen philoſophiſche Grund⸗ und Lehrſätze: Logiſche: Beſtimmung des Fundaments der Demonſtration. eb. Eintheilung der Demonſtration. eb. Characteriſirung der mathematiſchen; eb. deren Grund; eb. Verhältniß zur intellectualen. eb. Allgemeine Beſtimmung des Verhältniſſes zwiſchen Mathematik und Philoſophie; 711. der wörtlichen Demonſtration zu jenen beyden. 713. Beyſpiel einer ſolchen; eb. deren häufigſter Gebrauch in den Schriften der Alten, und mögliche Ausartung. eb. Kritik dieſer Anſicht von den Verhältniſſen der Schlußarten. 716.. Theorie des Wahrſcheinlichen. 718. Urtheil über deſſen Behandlung von ſeinen Vorgängern; eb. deſſen Erklärung. eb. Regeln für die Beurtheilung deſſelben. 719. Theoretiſche und praktiſche Wahrſcheinlichkeit. eb. Theorie der Cauſſal⸗Schlüſſe. eb. Mittelbare Erkenntniß des Weſens der Dinge; eb. deren Bedingung. eb. Charakter der diſciplinalen Schlußart. 720. Verhältniß zur metaphyſiſchen; eb. deren Abtheilung in eine cauſale und praktiſche. eb. Metaphyſiſche: Verwerfung des Wolfiſchen Begriffs vom Seelenweſen. 721. Beſtimmung des Unterſchieds zwiſchen Materie und Körper; eb. der Natur der Seele. eb. Naturphiloſophiſche: Beſtimmung der Naturprincipien; 723. der Natur des Lichts und der Luft. eb. Charakter des ausgeführten Syſtems. eb. Moraliſche: deren Hauptinnhalt: Nothwendige Verknüpfung des Guten und Böſen in der Welt. eb. Deduction der Unſterblichkeit aus der vernünf⸗

nünftigen Natur des Menſchen. 724. Beziehung der gehofften Glückſeeligkeit nach dem Tode auf das gegenwärtige Leben. eb. Mittel, zur Zufriedenheit in dieſem zu gelangen. eb.

Riebov (Georg Heinr.) deſſen Lebensumſtände und Schriften IV, 654.

Robert (v. Melün) deſſen geſtiftete Secte. I, 846.

Robertiner (eine realiſtiſche Secte) deren Stifter. I, 846.

Robinet deſſen philoſophiſches Werk, VI, 173. Tendenz deſſelben, in Beziehung auf das ſysteme de la nature. eb. Allgemeine Ueberſicht ſeines Innhalts. eb. Syſtem ſeiner Theodicäe: Verhältniß des Unendlichen und Abſolutnegativen zum Endlichen. 175. Theilnahme endlicher Naturen an der Unendlichkeit. 176. Unaufhörliche Simultaneität von Leben und Tod in ihnen. eb. Nothwendigkeit einer unendlichen Macht zur Schöpfung und Erhaltung des Univerſums. eb. Ernährung der Naturdinge durch einander. eb. Charakter der Reproduction. 177. Zweck der Harmonie in der Natur; 178. deren Allgemeinheit; eb. Bedingung und weſentlicher Charakter. 180. Vollkommenſte Erkenntniß des göttlichen Geiſtes von ihr. eb. Nothwendigkeit des Schmerzes; eb. deſſen Gleichgewicht mit dem Vergnügen. eb. Gleichgewicht zwiſchen den Vortheilen und Nachtheilen der bürgerlichen Geſellſchaft. eb. Rechtfertigung der Gottheit wegen des phyſiſchen 182. und moraliſchen Uebels. 183. Vereinigung des höchſten Grades von Tugend und Laſter in einem Subject. 187. Theorie der Erzeugung: Nothwendige Gleichartigkeit des Erzeugten und Erzeugenden, angewandt auf lebende Körper. 189. Möglichkeit der Fortpflanzung der Gattungen ohne Zeugung. eb. Unbemerkbarkeit der Geſchlechtsverſchiedenheit in den Saamenthierchen. 190. Anwendung dieſer Theorie auf unorganiſche Körper. eb. Größe der Keime, beſtimmt durch das Verhältniß der ſich aus ihnen entwickelnden Naturdinge. eb. Zeugungsvermögen der Himmelskörper. 191. Theorie des moraliſchen Sinnes: 192. deſſen Natur; 193. Grund; eb. Zweckmäßigkeit. eb. Erklärung der Senſation, eb. (deren wirkende, leidende, und Inſtrumental-Urſache. eb.) und des Sinnes überhaupt. 195. Anwendung hiervon auf den moraliſchen Sinn. eb. Object des moraliſchen Sinnes; 196. deſſen Organ. eb. Nähere Beziehungen dieſes zu dem Geſichts-

ſichts- und Gehörs-Organ. eb. Reitzbarkeit des Nervenſyſtems für moraliſche Gegenſtände. 197. Nachtheilige und wohlthätige äuſſere Einflüſſe auf dieſen Sinn. 198. Theorie der Geiſtesthätigkeiten: deren allgemeiner Charakter. 201. Hypotheſe vom Urſprunge der menſchlichen Seelen. eb. Nothwendigkeit der Verbindung zwiſchen Geiſt und Körper des Menſchen; 202. deren Geſetze: Action dieſes auf jenen, Reaction jenes auf dieſen. 203. Nothwendige Vermittlung der körperlichen Organe für die geiſtigen Functionen. 204. Beſtimmungen dieſer durch den Zuſtand jener. eb. Unmöglichkeit des Selbſt-Bewußtſeyns ohne Sinnesorgane. eb. Unthätigkeit der Seelen-Vermögen vor der Befruchtung der ihnen zugehörigen organiſchen Keime. 205. Mangel des Selbſtbewußtſeyns in dieſem Zuſtande. eb. Beſtimmung des Seelenweſens. 207. Hypotheſe von ihrer Erzeugung. 208. Beſchaffenheit ihrer erſten Wahrnehmungen. eb. Zunahme ihrer Kräfte, beſtimmt durch das Verhältniß der körperlichen Kräfte. 209. Unmöglichkeit der Erinnerung an den Zuſtand als Fötus wegen der Dunkelheit und Verworrenheit der Perceptionen. 211. Phyſik der Geiſter. 221. Nationale Theologie: Natur der göttlichen Eigenſchaften, was ſie an ſich betrachtet nicht ſeyn können, und doch nach der Erkenntniß des Menſchen ſeyn müſſen. 223. Urſprung und Folgen des ſpiritualiſtiſchen Anthropomorphiſmus. 223. Kritik der Grewſchen Erklärung von der Dreyeinigkeit. 224. Beſtreitung der Objectivität allgemeiner Begriffe; 226. 230. der Hypotheſe des Malebranche von Wahrnehmung der Dinge in Gott, in Beziehung auf allgemeine und nothwendige Erkenntniß. 228. Unſtatthaftigkeit des Prädicats der Vollkommenheit von Gott, in ſo fern ſie relativ genommen wird; 230. Negativität deſſelben, in ſo fern ſie abſolut gedacht wird. 231. Negativität des Prädicats der Geiſtigkeit. 233. (Unmöglichkeit einer Gradation der Geiſter. 234. Denkfähigkeit der Materie. eb.) Analogie zwiſchen den moraliſchen Eigenſchaften der Gottheit und der Menſchen; 236. deren Verhältniß zu den metaphyſiſchen Attributen jener. eb. Allgemeine Charakteriſirung des ſpiritualiſtiſchen Anthropomorphiſmus. 237. Stufenfolge der Naturweſen: Grundweſen aller Naturdinge. 240. Unterſchied zwiſchen den Weſen der drey beſon-

beſondern Naturreiche. eb. Bedingung der Animalität; eb. Vegetabilität. eb. Beſtimmung des Charakters der Thierheit. 241. Natur des Organs überhaupt. eb. Verhältniß der menſchlichen Organiſation zu der übrigen organiſirten Welt. 242 Unmöglichkeit einer anorgiſchen Materie. eb. Unterſchied zwiſchen Natur- und Kunſtproducten. eb. Verhältniß der animaliſchen zu der übrigen organiſirten Welt. eb. Charakter der Pflanzen; 244. der Thiere. eb. Animalität der Foſſilien nach ihrem gewöhnlichen Sinn; eb. deren geſellige Verbindung. 245.

Roellius (Herrm. Alex.) deſſen Leben und Schriften. III, 366.

Rogatianus (ein Neu-Platoniker) deſſen Lehrer. I, 673.

Roſcelin deſſen geſtiftete Secte. I, 835. Anſicht von den allgemeinen Begriffen. eb. Paradoxien über die Natur der Sprache. 836.

Roſenkreutz deſſen Lebensumſtände. IV, 442.

Roſenkreutzer (Orden der) deſſen angeblicher Stifter. II, 442. Verfaſſer ihrer Geſchichte und ihres Bekenntniſſes. 443. Gegner deſſelben. 445. Lehrſätze, von Robert Fludd ihnen beygelegt. III, 187.

Rouſſeau (Joh. Jac.) deſſen Leben VI, 351. und ſittlicher Charakter. 359. Allgemeiner Charakter ſeiner Philoſophie. 361. Annahme einer natürlichen Ungeſelligkeit, als Grundes vom Naturſtande. 363. Urtheil von der poſitiven Geſetzgebung; eb. von der poſitiven Religion. 364.

Ruggeri (Coſmus, ein Naturaliſt) deſſen Leben. II, 878.

S.

Sadducäer deren Stifter nach der Angabe des Talmud. I, 612. vergl. 609.

Sallo Urheber der kritiſchen Journale in Frankreich. IV, 45.

Sanchez deſſen Leben II, 938. Schrift 939. Skepticiſmus. 941.

Saturninus (ein Skeptiker) deſſen Lehrer. I, 461.

Schierſchmidt (Johann Jakob) deſſen Lebensumſtände und Schriften. IV, 659.

Scholaſtiker Ableitung ihres Namens. I, 823. Allgemeine Charakteriſirung der früheſten unter ihnen. 827.

Schookius deſſen Schrift gegen Des Cartes. III, 69.

Scioppius (Gaſpar) deſſen Schrift über den Stoiciſmus. II, 907.

Scotiſten deren Streit mit den Thomiſten über die Natur der allgemeinen Begriffe. II, 519.

Search (Eduard) deſſen philoſophiſches Hauptwerk. V, 285. Innhalt und Tendenz dieſes. eb. Hauptſätze: Annahme allgemeingültiger theo-

theoretiſcher und praktiſcher Grundſätze; 286. der Möglichkeit eines aus dieſen zu entwickelnden allgemeingültigen philoſophiſchen Syſtems. eb. Beſtimmung ihres Verhältniſſes zur Offenbarung. eb. Urtheil über Locke's Unterſuchungen der Erkenntnißquellen. 287. Regeln zur Beurtheilung und Anwendung fremder Meynungen. eb. Kritik ſeiner Schrift. 288.

Seneca deſſen Charakter als Stoiſcher Philoſoph. I, 147.

Sepulveda (Johann Geneſius) deſſen Leben II, 587 Lehrer eb. Verdienſte um die Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften. 585.

Sextus (Empiricus) deſſen Lebensumſtände I, 461. Schriften. 462. Innhalt der Pyrrhonianiſchen Hypotyposen: Beſtimmung des charakteriſtiſchen Unterſchieds in der Denkart der Skeptiker, Akademiker und Dogmatiker. 463. Aufſtellung des Grundſatzes der Skepſis. eb. Charakteriſirung der ſkeptiſchen Ataraxie und Metriopathie. 464. Angabe der ſkeptiſchen Mittel und Gründe, den Beyfall zurückzuhalten. 465. Innhalt des Werks gegen die Mathematiker: Abwägung der Gründe für und wider die Exiſtenz eines Kriteriums der Wahrheit; 468. für und wider die Exiſtenz der Götter. 470. Vergleichung verſchiedener Meynungen älterer Philoſophen über den Urſprung der Vorſtellung von Göttern. eb. Nähere Beſtimmung des Verhältniſſes, in welchem die Skepſis zur Religion ſtehe. 471. Dogmatiſche Beweiſe für und wider die objective Gültigkeit des Cauſſalitätsbegriffes; 475. des Begriffs vom Ganzen und Theile. 478. Beſtimmung der verſchiedenen Begriffe der Stoiker, Epikureer und Peripatetiker vom Ganzen und Univerſum; eb. der verſchiedenen Begriffe Epikurs, der Stoiker und Aeneſidem's von dem Verhältniſſe des Theils zum Ganzen. eb. Skeptiſche Unterſuchung der Lehre vom Körper. 480. Vergleichung der entgegengeſetzten Vorſtellungsarten in den vornehmſten dogmatiſchen Syſtemen von körperlichen und unkörperlichen Natur-Principien. 481. Zweifel gegen die objective Gültigkeit des Begriffs vom Körper; 482. des Begriffs der Linie. 484. Prüfung der dogmatiſchen Theorien vom Raume. 486. Epikuriſche Definition deſſelben. eb. Annahme eines Unterſchiedes zwiſchen dem Leeren, dem Orte und der Gegend des Orts. eb. Stoiſche Erklärung der Gegend; eb. deren Definition bey andern Ungenannten. eb. Dogmatiſche Beweiſe für die objective

Wirklichkeit des Raums. eb. Zweifel gegen dieſelbe. 487. Dogmatiſche Erklärungen der Bewegung; 490. deren verſchiedne Arten, von Ariſtoteles beſtimmt; eb. Aeneſidem. eb. Allgemeine Gründe der Dogmatiker gegen die objective Wirklichkeit derſelben. eb. Verſchiedenheit der Parthey der Dogmatiker, welche ſie als Thatſache der Erfahrung annehmen. 492. Skeptiſcher Diſput für und wider die objective Realität derſelben. 493. Ausführliche Entwickelung der Argumentation des Diodorus Kronus gegen dieſelbe. 496. Beſtimmung der Bedingungen jeder Bewegung. 500. Kritik des Zeitbegriffes. 503. Verſchiedne Erklärungen der Zeit; eb. deren Verwerfung. 504. Ariſtoteliſche Definition derſelben, und deren Kritik. 505. Definition des Strato; eb. deren Ungültigkeit. 506. Begriff der Zeit, von Demokrit und Epikur beſtimmt; eb. deren Prüfung. eb. Directe Angriffe auf die Gültigkeit des Zeitbegriffes. 508. Zweifel gegen ihre objective Wirklichkeit, aus dem Weſen derſelben hergenommen. 512. Heraklitſche Beſtimmung derſelben; eb. Stoiſche; 513. Epikuriſche. eb. Argumentation gegen deren ſämmtliche Richtigkeit. eb. Ausführliche Entwickelung der Pythagoriſchen Vorſtellungsart von den Naturprincipien. 515. Pythagoriſche Eintheilung der Begriffe in Begriffe der Verſchiedenheit, Verhältniß-Begriffe und Begriffe des Gegenſatzes; 517. deren Erklärung. eb. fg. Beſtimmung der höhern Begriffe, aus welchen ſie abzuleiten ſeyen. 518. Zweifel der Skeptiker gegen die objective Wirklichkeit des Zahlbegriffs. 520. Vorſtellungsarten der vornehmſten ältern Syſteme über das Entſtehen des Alls der Dinge zuſammengeſtellt. 523. Skeptiſche Zweifel gegen die objective Wirklichkeit des Entſtehens und Vergehens. 525. Dogmatiſche Beweiſe für dieſelbe. 528. Beweis des Xenokrates für ſeine Eintheilung der Dinge in Güter, Uebel und gleichgültige Dinge; 531. deſſen Kritiken und Antikritiken. 532. fg Begriff der Stoiker vom Guten; 535. einiger Ungenannten der ältern Philoſophen. eb. Kritik dieſer Erklärungen. 536. Akademiſche und Peripatetiſche Eintheilung der Güter; 537. Stoiſche. eb. Eintheilungen derſelben, von andern Ungenannten angenommen. 538. Anſichten verſchiedner Philoſophen des Alterthums von dem Werthe der Geſundheit. 538. Stoiſche Definition des Gleichgültigen; 539. vorzüglicher, verwerflicher, und we-

weder vorzüglicher, noch wirklicher Dinge eb. Zweifel gegen die objective Realität des Begriffs vom Guten. 540. Dogmatiſche Beweiſe der Epikureer für dieſelbe. 544. Beweiß, daß man unter der Vorausſetzung eines wirklichen Guten nicht glückſeelig leben könne. 547. Beweiß, daß der Dogmatiſmus nicht zur Gemüthsruhe führe. 549. Beſtimmung ihrer einzigen Bedingung; 550. des Verhaltens der Skeptiker in Anſehung ſolcher Güter, welche auf Meynung, und ſolcher, welche auf Nothwendigkeit beruhen. 551. Beſtreitung der dogmatiſchen Anſprüche, daß ihr Syſtem die Kunſt zu leben lehre. 556. Erklärung der Stoiker von der Klugheit. eb. Vertheidigung der Dogmatiker gegen die Angriffe wegen einer Wiſſenſchaft des Lebens. 560. Verſchiedne Beſtimmungen des Kriteriums der Klugheit. 561 Beweiß, daß die Kunſt des Lebens, wenn ſie auch exiſtire, doch nicht gelehrt werden könne. 562. Beſtimmung der Elemente einer jeden Diſciplin. eb. Beweiß, daß es keine Diſciplin gebe. 563.

Shaftesbury (Anton von) deſſen philoſophiſche Schrift, V, 290. deren Hauptinnhalt: Beſtimmung der Triebfedern des Handelns. eb. Eintheilung der Affekte in natürliche, ſelbſtiſche und unnatürliche. eb. Oekonomie derſelben, wie ſie die Moralität fordert. 291.

Simplicius (ein Neu-Platoniker) deſſen Leben I, 768. Lehrer eb. Commentare über Ariſtoteles und Epiktet. eb.

Skeptiker deren verſchiedene Beynamen. I, 453.

Smith (Adam) deſſen Leben V, 603. Schriften eb. Moralprincip. 329. Syſtem der Staatswirthſchaft: Beſtimmung des Fonds des Nationalreichthums; 605. der Umſtände, welche die Größe ſeines Erzeugniſſes beſtimmen; 606. namentlich des Einfluſſes, welchen die Vertheilung der Arbeiten darauf habe. eb. Gründe für die letztre Behauptung. 608. Einfluß des Hanges zum Tauſche auf die Hervorbringung derſelben. 610. Eigenthümlichkeit und Gründe dieſes Hanges in der Natur des Menſchen. eb. Weſentlicher Innhalt jedes Tauſchcontracts. 611. Einfluß des Tauſches auf die mannichfaltigere Entwickelung menſchlicher Talente. eb. Einfluß der geographiſchen Lage der Länder auf die Vermehrung des Nationalreichthums. 612. Urſprüngliche Beſchaffenheit des Tauſches. 614. Entwickelung von Tauſchmitteln aus den Schwierigkeiten des unmittelbaren Tauſches. eb. Verſchiedne urſprüngliche Objecte dieſer. eb. Entſte-

ſtehung eines allgemeinen Tauſchmittels. eb. Urſprüngs licher Gebrauch der Metalle. eb. Urſprung des Geldes. eb. Regeln des Tauſches. 615. Verſchiedenheit des Werths der Sachen im Gebrauche, und ihres Tauſchwerths. eb. Begriff des Reichthums; 616. deſſen Bedingungen. eb. Reellſter und letzter Maaßſtab des Tauſchwerths. eb. Erklärung des Ausdrucks: kaufen. eb. Abhängigkeit des Tauſchwerthes von andern Urſachen außer der Arbeit eb. Unterſchied des wirklichen Preiſes der Waaren von ihrem Nominal-Preiſe. 617. Vorzug der Naturallieferungen vor Geldzinſen. eb. Verhältniß des Getraidezinſes zu den übrigen Naturalzinſen. 618. Verhältniß des wirklichen zu dem Nominalpreiſe im alltäglichen Verkehr. eb. Elemente des wirklichen Preiſes; 619. Urſprüngliches. eb. Entwickelung eines zweyten, des Capital-Gewinns, aus dem entſtandnen Ueberfluſſe der Producte bey Einzelnen; 620. eines dritten, der Landrente, oder des Grund-Zinſes, aus dem eingeführten Privat-Eigenthum. 621. Verſchiedenheit im Verhältniſſe des Capitalgewinnes bey verſchiednen Manufacturarbeiten. 622. Bedingung des Maaßſtabs des Total-Preiſes aller Waaren eines Landes in einem gegebenen Lande und einer gegebenen Zeit eb. Unterſchied zwiſchen dem natürlichen und Markt-Preiſe der Waaren. 623. Maaßſtab des Marktpreiſes. eb. Verhältniß des natürlichen Preiſes zu den wandelbaren Marktpreiſen. 625. Maaßſtab des natürlichen Preiſes. eb Doppelter Abzug, welchen der Arbeiter von dem Producte ſeiner Arbeit erleiden muß. eb. Vergleichung des Verhältniſſes zwiſchen Pächtern und Landarbeitern, mit dem Verhältniß zwiſchen Meiſtern und Geſellen, Unternehmern und Fabrikanten. 626. Urſachen der Erhöhung des Arbeitslohns. 627. Kriterium des Nationalreichthums, aus derſelben reſultirend. 628. Einfluß dieſer Erhöhung auf die Bevölkerung und Induſtrie. 629. Einfluß der wachſenden Fonds auf die Capitalgewinne. 630. Schwierigkeit in der Beſtimmung des Capitalgewinns und Arbeitslohns. eb. Einzig gültiger Maaßſtab für die Beſtimmung jenes. 631. Hiſtoriſche Angabe von dem Fallen des Zinsfußes in England. eb. Verhältniß zwiſchen groſſen Städten und dem platten Lande in Rückſicht der Größe des Arbeitslohns und Capitalgewinns. eb. Beweiß der zunehmenden Fonds durch das Abnehmen des Capitalge-

gewinns und Ausleihen an fremde Nationen. 633. Urſache der Ausnahme von dieſer Regel, welche in neuen Colonien Statt findet. eb. Unabhängigkeit des Fallens des Capitalgewinns vom Fallen des Arbeitslohns. eb. Urſachen des ſteigenden Zinsfußes. 634. Natürliches Gleichgewicht des Arbeitslohns und Capitalgewinns bey verſchiednen Beſchäftigungen und Arten der Anlegung der Capitale. 635. Einfluß des eigenthümlichen Charakters der Beſchäftigungen auf die Beſtimmung ihres Ertrags; 636. der Sicherheit in der Anlegung der Capitalien auf die Zinſen. 641. Bedingungen des Gleichgewichts im Ertrag verſchiedener Gewerbe und dem Capital-Gewinne 642 Einfluß der Policey-Verfaſſungen auf die Verſchiedenheit des Arbeitslohns. 644. Umgekehrtes Verhältniß der Landrente zu den geſtiegenen Waarenpreiſen, gegen das des Capitalgewinns und Arbeitslohns. 648. Urſachen des Steigens und Fallens der Landrente. 650. Verhältniß der verſchiedenen Landrenten zu einander, und deren Hauptbeſtimmung. 651. Beſtimmung des niedrigſten und höchſten Preiſes der edeln Metalle; 653. ihres Werths überhaupt. 654. Einfluß der fortſchreitenden Cultur auf deſſen Erhöhung; 656. auf das Steigen drey verſchiedener Arten der rohen Producte; 657. das Fallen der Manufacturwaaren, 660. mit Ausnahme einiger wenigen. eb. Steigerung der reellen Landrente durch ſie. 661. Verhältniß der drey Menſchenklaſſen, unter welche die Landeseinkünfte vertheilt ſind, zum Staats-Intereſſe. 662. Entſtehung eines Capitals; 666. deſſen verſchiedner Gebrauch. eb. Unterſchied zwiſchen umlaufenden, oder ſtehenden Capitalien. eb. Vereinigung beyder Beſtimmungen in einem Object. 667. Theile des Landescapitals. 668. Gegenſeitige Abhängigkeit des ſtehenden und umlaufenden Capitals. 669. Endzweck beyder. 670. Quellen der Ergänzung des umlaufenden Theils des Landescapitals. eb. Unterſchied des reinen und rohen Einkommens eines Ertrags; 673. deſſen verſchiedene Beſtimmung bey ſtehendem und umlaufendem Capital; eb. bey Privat- und Staats-Einkünften. 674. Eigenthümliches Verhältniß des Geldcapitals in Rückſicht der Verminderung des reinen Einkommens. 674. Unterſchied zwiſchen productiver und unproductiver Arbeit in Beziehung auf Entſtehung eines Capitals. 677. Fonds zur Unterhaltung der unproductiven

tiven Arbeiter; 678. der productiven. eb. Beſtimmung des Characters der Landeseinwohner durch ſein Verhältniß. 679. Verhältniß der Sparſamkeit zum Fleiß in Rückſicht der unmittelbaren Urſache der Vermehrung der Capitalien. 680. Gleich nachtheilige Folgen einer unklugen Anwendung des Capitals mit deſſen Verſchwendung. 683. Pſychologiſche Bemerkungen über die Natur des Hanges zu Verſchwendung und Sparſamkeit, und deren gegenſeitiges Verhältniß. eb. Verhältniß der klugen zu den unklugen Unternehmungen. 684 Einfluß der Unklugheit und Verſchwendung der Regierung auf den Wohlſtand großer Nationen. 685. Ausleihen der Capitale auf Zinſen; 686. deren verſchiedner Gebrauch auf Seiten des Borgers. eb. Maaßſtab der auszuleihenden Fonds. 687. Urſachen ihrer Vermehrung. eb. Urſachen des Fallens der Zinſen. 688. Ungerechtigkeit und Unklugheit des Verbots der Zinſen. 689. Beſtimmung des geſetzmäßigen Zinsfußes. eb. Abhängigkeit des Preiſes der Landgüter von dieſem. 691. Vier mögliche Arten der Anwendung von Capitalien. 692. Klaſſe der Arbeiter, unter welche die ſie Anwendenden gehören eb. Erzeugung der größten Quantität productiver Arbeit durch die auf den Landbau gewandten 693. Arten der Capitalien, welche im Lande bleiben und außer Landes gehen. eb. Wichtigkeit deſſen, daß das Capital eines Manufacturiſten innerhalb des Landes ſeinen Sitz habe. 695. Verhältniß des Landbaues, der Manufacturen und des auswärtigen Handels zu einander, in Beziehung des Ertrags der auf ſie gewandten Capitale. 695. Urſache des ſchnellen Aufblühens der Nord-Amerikaniſchen Colonien. 697 Entſtehung des Zwiſchenhandels; 698. deſſen Verhältniß zum Nationalreichthum. eb. Verhältniß des Engliſchen zum Holländiſchen. 698. Maaßſtab der Ausdehnung des innern und auswärtigen Conſumtions- und des Zwiſchenhandels. 699. Hauptverkehr eines Staats, zwiſchen den Bewohnern der Städte und des platten Landes. 700. Kritik der verſchiedenen Syſteme der Staatswirthſchaft; 701. deren zwey entgegengeſetzte Grundſyſteme. eb. Urſprung des Vorurtheils, daß der Reichthum in Geld beſtehe. eb. Locke's Unterſchied zwiſchen Geld und andern beweglichen Gütern. 702. Mun's Räſonnement gegen die Beſchränkung des auswärtigen Handels durch das Verbot der Geldausfuhr; 703.

703. deſſen Kritik. 704. Leichterer Erſatz des Mangels an Gold und Silber, als an andern Waaren. 707. Leichterer Umſatz des Geldes in andre Waaren, als dieſer in das Geld. 709. Möglichkeit der Unterhaltung einer Armee und Flotte in auswärtigen Kriegen ohne Gold und Silber. 711. Beſchränkungen der Einfuhr ausländiſcher und Ermunterungen zur Ausfuhr innländiſcher Waaren. 713. deren Urſache, eb. Zwiefache Art jener. eb. Mehrfache Arten dieſer. 714. Kritik der herrſchenden falſchen Anſicht von einer nachtheiligen Handelsbilanz. 715. fg. Bilanz des jährlichen Erzeugniſſes und der jährlichen Conſumtion, unterſchieden von der Handelsbilanz; 726. deren Verhältniß zu dieſer. 727. Beſte Art der Ausfuhrbegünſtigungen; 728. deren muthmaßlicher Urſprung. eb. Nachtheile der Ausfuhr-Prämien. 729. Empfehlung der Prämien auf Production der Waaren. 731. Reſultat der Handelsverträge, verſchieden auf beyden Seiten der Paciſcenten. 733. Colonien: Verhältniß der ältern und neuern in Rückſicht ihres Urſprungs 735. Urſachen der ſchnell fortſchreitenden Cultur der Colonien überhaupt; 736. des vorzüglichen Wohlſtandes der Engliſchen in Nord-Amerika. 738. Nachtheiliger Einfluß privilegirter Handelsgeſellſchaften auf dieſelbe; 740. der Beſchränkung des Colonienhandels auf einen Hafen. eb. Handelsvorzüge und politiſche Freyheiten der Engliſchen Colonien vor den übrigen Europäiſchen 741–44. Vortheile der Entdeckung Amerika's und des Weges um das Vorgebirge der guten Hoffnung für Europa, allgemeine; 744. beſondre. 747. Maaßregeln Englands in Rückſicht jener allgemeinen Vortheile von ſeinen Colonien. 749. Unterſchied der Wirkungen des Coloniehandels überhaupt von denen des Alleinhandels mit den Colonien. 751. Uebergewicht jener über dieſe in England; 753. dieſer über jene in Portugal und Spanien. eb. Gewinn, welchen das kaufmänniſche Syſtem aus den Entdeckungen Amerika's und des Wegs nach Oſtindien gezogen. 755. Scheinbarer Handelsvortheil Spaniens und Portugals mit ſeinen Colonialländern. 156 Gewinn Englands bey der anerkannten Unabhängigkeit ſeiner Nordamerikaniſchen Colonien. 757. Kritik des landwirthſchaftlichen Syſtems. 758. Einſeitigkeit Colberts in Begünſtigung der Manufacturen. eb. Claſſification derer, welche zu dem Erzeugniſſe des Bodens

dens einen Beytrag liefern, nach den franzöſiſchen Schriftſtellern. eb. Beſtimmung des reſpectiven Beytrags einer jeden. 758. Verhältniß der Gewinne von den Capitalien zu der Landrente. eb. Unproductivität der Klaſſe der Landeigenthümer und Landwirthe; 760. deren mittelbarer Nutzen für die productive; 762. (gegen die Annahme des kritiſirten Syſtems. 764.) Staats-Einkünfte: Nothwendige Ausgaben zur Erreichung des Staatszwecks; 768. deren Veranlaſſung. eb.

Sokrates deſſen Lebensumſtände I, 88. Urtheil über die Gültigkeit der vorhandenen metaphyſiſchen Syſteme ſeiner Zeit, und der Metaphyſik überhaupt. eb. fg. Verdienſt um die praktiſche Philoſophie, und Beſtimmung deſſen, was aus der theoretiſchen in ihr Gebiet gezogen werden kann. 91. Eigenthümliche Methode des Unterrichts. 93.

Sorbiere Ueberſetzer der Hobbes'ſchen Schrift de ciue. III, 235.

Sotus (Dominicus) deſſen Leben und Schriften. II, 515.

Speuſippus deſſen Leben I, 429. Vereinigung der Platoniſchen Ideen- mit des Pythagoras Zahlen-Lehre. eb.

Sphärus (ein Stoiker) deſſen Schüler I. 630.

Spinoza deſſen Leben III, 508.

Syſtem: der

A) **theoretiſchen Philoſophie**: Beſtimmung des Verhältniſſes zwiſchen Werden und Seyn; 519. ihrer Prädicate; 520. des Unterſchiedes zwiſchen dem, was der Natur, und dem, was der Zeit nach eher iſt; 519. was in allen Dingen das der Natur nach Erſte ſey; eb. der Prädicate, welche von dem abſoluten Seyn ausgeſchloſſen ſeyen; eb. ſeines weſentlichen Unterſchiedes von den einzelnen Dingen, als *non entibus*. 522. Beſtimmung der beyden Hauptmodificationen des Seyns; eb. ihres gegenſeitigen Verhältniſſes; eb. der Modificationen der unendlichen Ausdehnung; eb. der Beziehung in den Modificationen des unendlichen Denkens auf ſie; 523. des Verhältniſſes der natura *naturans* zur *naturata*; eb. des Urſprungs des unendlichen Verſtandes; 524. der Theilnahme des Bewußtſeyns an den Veränderungen der Ausdehnung; eb. des Unterſchiedes zwiſchen dem Bewußtſeyn, oder unmittelbarem Begriffe eines Gegenſtandes von einem mittelbaren deſſelben. eb. Erklärung der Wörter: Geiſt und Leib. 525. Bedingung der Wahrnehmung des Körpers und äuſſerer Objecte. eb. Natur des Be-

wußtſeyns und deſſen Verhältniß zur Seele. 526. Abſolute Einheit des einzelnen Dinges, des objectiven und ſubjectiven Begriffs von ihm. eb. Folgerung hieraus auf das Verhältniß der Eigenſchaften und des Weſens der Seele zum Körper. eb Mittelbarer Urſprung der Dinge aus dem Unendlichen, ſo wie der ihnen entſprechenden Begriffe. eb. Unterſchied des Urſprungs der einzelnen Dinge aus dem Unendlichen, und ihres Urſprungs aus einander. 527. In wie fern ein Begriff von einem einzelnen Dinge in Gott nur vorhanden ſeyn könne. eb. Abhängigkeit aller einzelnen Dinge von einander, und ihr Innbegriff in Einem unendlichen Dinge. eb. fg. Beſtimmung des untheilbaren Weſens, welches alle Dinge, und desjenigen, welches alle Begriffe in ſich faßt. 528. Vereinigung beyder in dem Weſen der Gottheit. eb. Charakter des unendlichen Begriffs von der Gottheit in jedem einzelnen Dinge. eb. Wahrheit der Begriffe Gottes 529. Merkmahl des Falſchen überhaupt. eb. Urſprung und Gültigkeit der allgemeinen Begriffe im menſchlichen Verſtande. 530. Verſchiedene Quellen derſelben. 531. Verſchiedner Werth derſelben. eb. Kriterium der wahren. eb. Erkenntniß des Zufälligen ausgeſchloſſen von der Vernunft. 532. Verneinung eines abſolut freyen Willens im Menſchen. eb. Widerlegung der Gründe für denſelben. 534. Praktiſche Reſultate dieſes Syſtems. 535.

B) **Praktiſche Philoſophie:** α) **Ethik:** Erklärung der adäquaten Urſache; 537. des Leidens und Thuns; eb. des Affekts. eb. Aufſtellung zweyer Axiome über die Affekten und Veränderungen des Körpers durch Objecte. 538. Thun und Leiden, als wechſelnde Beſtimmungen des menſchlichen Geiſtes betrachtet; eb. deren Identität mit adäquaten oder inadäquaten Ideen. eb. Determination des Körpers und Geiſtes durch die correſpondirenden Modificationen des göttlichen Weſens. eb. Beſtreitung der gemeinen Vorſtellungsart von einem phyſiſchen Einfluſſe beyder auf einander. 539. Unmöglichkeit der Vernichtung eines Dinges durch ſich ſelbſt. 540. Streben eines jeden Dinges, auf eine unbeſtimmte Zeit in ſeinem Daſeyn zu verharren. eb. Verſchiedenheit des Willens und der Neigung, in Beziehung zu dieſem Streben des Geiſtes. 541. Unweſentliche Verſchiedenheit zwiſchen Neigung und Begierde. eb. Unmöglichkeit einer Idee im Gei-

Geiſte, welche die Idee des Körpers ausſchließe. eb. Zuſammenhang des körperlichen Vermögens, zu handeln, mit dem geiſtigen, zu denken. eb. Haupt-Gattungen der Veränderungen oder Paſſionen des Geiſtes. eb. Entwickelung der Liebe, des Haſſes und andrer Affekten aus dieſen. eb. Verhältniß der Affekten zur Freyheit. 543. Erklärung des Begriffs: vollkommen. eb. Urſprung deſſelben; 544. des Begriffs: gut; 545. des Zufälligen und Möglichen. 546. Identificirung des Zwecks mit dem Triebe; eb. der Tugend mit dem Vermögen. eb. Nähere Beſtimmung, in wie fern der Menſch Etwas leide; 547. der Nothwendigkeit der Paſſionen; eb. der Möglichkeit ihrer Herrſchaft über das Gemüth; 548. der Mittel zur Aufhebung, oder Einſchränkung eines Affekts. eb. Erkenntniß des Guten und Uebels, in wie fern ſie mit dem Affekt der Freude, oder Traurigkeit identiſch ſey. eb. Wirkung der aus dieſer entſpringenden Affekten, negativ beſtimmt. eb. Größere Macht der Affekten, welche aus Begierden nach einem gegenwärtigen, als aus der Erkenntniß eines künftigen Guten entſpringen; 549. der Begierde, welche aus der Freude, als derjenigen, welche aus der Traurigkeit entſpringt. eb. Vorſchriften der Vernunft in Beziehung auf die Affekten. eb. Entwickelung des Uneigennützigen in dem Princip der Sittenlehre: das Nützliche zu ſuchen. 550. Lehre von der Freyheit. 551. Bedingte Herrſchaft der Vernunft über die Affekten. eb. Ausſchließliches Mittel, was ſie zur Mäßigung derſelben beſitzt. 552. Innige Verknüpfung der Affektionen und Bilder im Körper. eb. Mittel zur Aufhebung der Affekten: Trennung eines Affekts von der Idee ſeiner äußern Urſache; eb. deutliche und beſtimmte Vorſtellung von dem Affekt. 553. Größere Macht desjenigen Affekts, deſſen Gegenſtand wir uns als frey vorſtellen; 554. geringere derjenigen, deren Gegenſtand nothwendig gedacht wird. eb. Beziehung der Affekten auf Gott durch eine deutliche und beſtimmte Erkenntniß derſelben eb. Affektenloſigkeit der Gottheit. eb. Liebe derſelben von Seiten der Menſchen ohne Affekt. eb. Reſultat der Unterſuchung über die Beherrſchung der Affekten. 555. Urſache ihres Uebergewichts. eb. Urſprung der Traurigkeit, und Maaßregeln, ſie zurückzuhalten. 556. Lehre von der Fortdauer der Seele nach dem To-

Tode: Abhängigkeit des Bewußtſeyns und Gedächtniſſes vom Körper; eb. und hieraus folgende Begränzung jener; eb. mit welcher Einſchränkung jedoch dieſe zu verſtehen, und daß ein Theil unſres Geiſtes ewig ſey; eb. fg. Erkenntniß Gottes in dem menſchlichen Geiſte, in ſo fern er ſich und den Körper unter dem Begriff der Ewigkeit denkt, und daraus entſpringende intellectuale Liebe deſſelben; 558. welche ewig, und ein Theil der unendlichen Liebe Gottes zu ſich ſelbſt iſt. 559. Nothwendigkeit derſelben. 560. Einfluß der Erkenntniß und Liebe Gottes auf die Herrſchaft über die Affekten und Furcht vor dem Tode. eb. Unabhängigkeit der Tugend von der Vorausſetzung der Ewigkeit, eb. und einer Seeligkeit als Belohnung. 561. Werth der Denkart des Weiſen vor der des Thoren. eb. β) Politik: Bemerkungen über die Mängel der entworfenen Staatstheorien und beſtehenden Staatsverfaſſungen. 563. Allgemeine Bedingung einer jeden Staatsverfaſſung aus der Natur des menſchlichen Gemüths, in ſo fern es durch Affekten beſtimmt wird, entwickelt. 566. Princip und Begriff des Naturrechts 567. Ausdehnung deſſelben auf alles, was der Menſch aus natürlichem Triebe und Vermögen thut. eb. Beantwortung der Einwürfe gegen das aufgeſtellte Rechtsprincip; eb. deſſen Anwendung auf das Recht der Herrſchaft; 571. das Recht, ein gegebenes Verſprechen zu brechen. 572. Anſicht des Staats, als einer Vereinigung der Rechte der Individuen. eb. Einſchränkung des Rechts dieſer, welche daraus hervorgeht. eb. Verbindlichkeit dieſer, ſich dem gemeinſchaftlichen Willen zu unterwerfen, eine Folge ihrer Ohnmacht. eb. Bedeutung des Namens: Oberherrſchaft. eb. Unmöglichkeit eines Unrechts im Naturſtande. eb. Beſtimmung des Rechts der obrigkeitlichen Gewalt durch ihre Macht. 574. Aufhebung des Naturrechts der Individuen durch den Staat; und ausſchließender Beſitz des Rechts der Geſetzauslegung auf Seiten dieſes. eb. Allgemeine Bemerkungen über die oberſte Gewalt des Staats. 575. Parallele zwiſchen dem Verhältniß der Staaten gegen einander mit dem der Individuen im Naturſtande. 577. Deduction des Kriegsrechts aus demſelben. 578. Beſtimmung ſeines Verhältniſſes zum Recht des Friedens. 579. Deduction des Rechts der Staaten, ihre gegenſeitigen Verträge zu brechen eb. Ausübung dieſer Rechte durch den Repräs

präſentanten des Staats. 580. Verbindlichkeit des Staats, ſeine Geſetze zu halten, in wie fern ſie Statt finde; und in wie fern nicht. 581. Zweck des Staats. 582. Einfluß der Verfaſſung auf den Charakter der Nation. eb. Charakter eines wahren innern Friedens; 583. der beſten Staatsverfaſſung. eb. Unmöglichkeit einer abſoluten Auflöſung des Staats. 585. Unzweckmäßigkeit der uneingeſchränkten Monarchie; eb. deren nöthige Einſchränkungen, wenn ſie dem Zweck des Staats entſprechen ſoll. eb. Allgemeine Bedingungen einer guten monarchiſchen Conſtitution. 588. Verhältniß der Ariſtokratie zur Demokratie. 599. Palliativmitel gegen deren Ausartung in Oligarchie. eb. Unterſchied zwiſchen Monarchie und Ariſtokratie. eb. Fundament der ariſtokratiſchen Verfaſſung. 600. Bedingungen der beſten 601. Urſachen von Revolutionen oder gänzlichen Auflöſungen ariſtokratiſcher Verfaſſungen. 611. Unwerth eines, auf Furcht gegründeten Regierungsſyſtems. 614. Bedingter Werth der Ehrenzeichen. eb. Urſache der Dauerhaftigkeit einer Staatsverfaſſung. 615. Unterſchied zwiſchen Demokratie und Ariſtokratie. 617. Theilnehmer an dem Stimmrecht in derſelben. 618. Innhalt des tractatus theologico-politicus: 619. deſſen Wichtigkeit; gegenwärtige und vormalige Anſicht, 620. und Tendenz. 621. Angabe der Quellen des Aberglaubens; eb. deſſen politiſche Beziehungen. eb. Einfluß auf das chriſtliche Sittenverderbniß. 623. Bedeutung des Worts: Offenbarung, ſeinem möglichen weitern, und wirklichen engern Sinne nach 624. Verhältniß der Vernunft-Erkenntniß zur Offenbarung. 625. Verdächtigkeit der Offenbarungs-Quellen, in ſo fern ſie auf den Mittheilungen Gottes an die Propheten beruht; 625. deren Lauterkeit, in ſo fern ſie auf den Ausſprüchen Chriſti beruht. eb. Autorität der Propheten, auf das gemeine Leben, und die wahre Tugend ſich einſchränkend. 626. Urſache von der Mittheilung der göttlichen Offenbarungen an die Hebräer. eb. Uebereinſtimmung der geoffenbarten Lehren mit den Vernunft-Wahrheiten. 627. Verſchiedenheit ihrer Principien. 628. Religionsfreyheit; deren Nothwendigkeit zur Ruhe eines Staats. 629. γ) Pädagogik: Theorie der Verſtandesbildung: Objective Beſtimmung des höchſten Guts. 632. Mittel zur Erreichung deſſelben; 633.

633. deren vorzüglichſtes. eb. Methode der Verſtandes-Bildung. 634. Vier Hauptarten der Vernehmung und des Urtheils. eb. Beſtimmung der beſten unter ihnen; 636. der Methode ihrer Anwendung. 637. Verſchiedenheit der Idee von ihrem Object. 638. Natur der Gewißheit. 639. Innbegriff der logiſchen Methodologie. 640. Unterſchied zwiſchen falſchen und erdichteten Ideen. 641. Urſprung der inadäquaten Ideen. 642. Quellen der Täuſchung. eb. fg. Urſprung zweifelhafter Ideen. 644. Vorſchriften zur Stärkung des Gedächtniſſes 645. Bedingungen einer richtigen Definition. 648. Regeln des Definirens. eb. Bedingungen der Ordnung und Verbindung der Vorſtellungen. 649. Natur des Verſtandes. 651.

Spinoziſten deren Vornehmſte und ihre Vorſtellungsarten. III, 654-660.

Steele deſſen Theilnahme an der Verfertigung des Engliſchen Zuſchauers. V, 300.

Steinbart deſſen Argumente gegen die Exiſtenz einer abſoluten Wahrheit. VI, 527.

Stevart (James) deſſen wiſſenſchaftlicher Charakter VI, 4. Schrift. 5. Syſtem: Theorie der Staatswirthſchaft: Verhältniß der Bevölkerung und des Ackerbaus zur Landesökonomie. 6. Primares und ſecundares Princip der Bevölkerung; 7. deren Abhängigkeit von den Erzeugniſſen des Bodens. eb. Natur der Arbeit. eb. Urſachen der Verſchiedenheit in der Proportion zwiſchen der Menſchenzahl eines Landes und der Menge ſeiner Producte. eb. Urſachen der Ernährung einer Klaſſe des Volks durch die andre. eb. Eintheilung der bürgerlichen Geſellſchaft in Landbauer und Freymänner. 8. Definition des Luxus. 9. Erklärung des Urſprungs des Geldes. eb. Wohnungen der verſchiedenen Volksklaſſen. 10. Unterhaltung und Erweiterung der Induſtrie. 11. Vorkehrungen des Staats für eine proportionirte Bevölkerung. 12. Nothwendigkeit einer beſtimmten Proportion zwiſchen der Anzahl der Landbauer und Manufacturiſten. eb. Charakter eines nützlichen und ſchädlichen Ackerbaues. 13. Folgen der zunehmenden Induſtrie und Bevölkerung. 14. Handel und Induſtrie: Vorſchriften für das Verbot der Einfuhr fremder Waaren, 16. und der Ausfuhr inländiſcher. 18. Einfluß des Uebergewichts der Manufacturarbeiter auf den Mangel der Lebensmittel. eb. Einſchränkung des Luxus und der Volksvermehrung. 19.

Verſchiedenheit des Verhältniſſes des Luxus zu einem großen, und zu einem kleinen Staat; eb. deſſen allgemeine Wirkungen auf den Nationalcharakter und die Regierungsform. 20. Verſchiedne Geſichtspunkte, aus denen ſich der Reichthum überhaupt betrachten läßt. 22. Verhältniß zwiſchen den verſchiedenen Arten der Taxen und Steuern. eb. Theorie des Credit-Weſens: Zweifel gegen die Smithſche Behauptung, daß der niedrigſte Zinsfuß das ſicherſte Zeichen des Wohlſtandes ſey. 23. Limitation des Satzes: daß mit der Zunahme des Nationalreichthums die Zinſen fallen. 28. Theorie des öffentlichen Credits: Entſtehung ſeines Bedürfniſſes; 29. deſſen nachtheilige Folgen unter gewiſſen Umſtänden. 30. Entſtehung eines Fonds für denſelben. eb. Entwicklung des gegenwärtigen Creditſyſtems in England; eb deſſen Verhältniß zum ehemaligen. eb. Verſchiedner Einfluß der Franzöſiſchen und Engliſchen Regierungsform auf die Feſtigkeit des öffentlichen Credits. 31. Vertheidigung der Anleihen auf permanente Intereſſen gegen Davenant. 32. Hiſtoriſche Darſtellung der herrſchenden Anſicht vom Contrahiren der Staatsſchulden zu Davenants Zeit; eb. des damaligen Verhältniſſes zwiſchen der Regierung und ihren Gläubigern; 33. des falſchen Begriffs, welchen man von Staatsſchulden gehabt. 34. Beſtimmung des Geſichtspunkts, von dem man bey Unterſuchung der Principien des öffentlichen Credits ausgehen müſſe. 35. Angabe des öffentlichen Creditzuſtandes in der Periode des Ryswicker Friedens. eb. Beſtimmung der Stevartſchen Maxime über die Einführung neuer Taxen; 37. des Einfluſſes, welchen die ſtockende Circulation des Geldes auf die Verminderung des Wohlſtandes habe. 38. Beſtimmung der verſchiednen Mittel zur Tilgung der Staatsſchulden; 39. des vorzüglichſten unter ihnen. eb. Theorie von den Taxen: Eintheilung derſelben in proportionelle; cumulative und perſonelle; und deren Erklärung. 40. Beſtimmung des Hauptprincips der Taxation bey proportionellen Taxen; eb. des Objects für die cumulativen; eb. der Vorzüge jener vor dieſen. 41. Widerlegung der gegen ſie erhobenen Einwürfe. eb. Beſtimmung des Maaßſtabes der geſammten Taxen eines Landes; eb. des Hauptunterſchiedes zwiſchen cumulativen und proportionellen Taxen; 43. der Vor-

Vortheile der Taxen bey einer zweckmäßigen Organiſation derſelben. eb. Beſtimmung der Bedingungen für die Anwendung cumulativer Taxen; 44. proportioneller. eb. Urſache der Schwierigkeiten, welche vormals der Erhebung von Taxen entgegenſtanden 45 Einfluß ihrer Aufhebung auf den Staat und die Privatperſonen. eb. Beſtimmung der einträglichſten cumulativen Taxe. 47. Vorſchriften für die zweckmäßige Organiſation der Land-Taxen eb. Charakteriſirung der fehlerhaften Organiſation derſelben in Frankreich. 48. Vorſchriften für die Adminiſtration der Taxen überhaupt. 49. Beſtimmung des beſten Aequivalents für die aufgehobne Landtaxe. eb.

Stilpo (ein Megariker) deſſen Zeitalter, I, 98. philoſophiſcher Charakter. eb. Behauptung der objectiven Ungültigkeit allgemeiner Begriffe. eb. Ruf an den Hof des Ptolemäus Lagi. 637.

Stoiker Urſprung ihres Namens. I, 131 Vornehmſte zu Zeiten Auguſts. 589.

Strähler deſſen Schrift über die Wolfiſche Philoſophie. IV, 577.

Strato (aus Lampſacus) deſſen Erklärungsprincip der Naturerſcheinungen. I, 427. Vertheidigung des Caſualiſmus. eb. Identificirung des Denkens und Empfindens. eb. Annahme entgegengeſetzter Naturprincipien. 428. Meinung von der unendlichen Theilbarkeit der Körper. 501.

Sturm (Johann) Verbreiter des Anti-Peripateticiſmus in Deutſchland. II, 700.

Sulzer (Johann Georg) deſſen Lebensumſtände VI, 518. philoſophiſcher und ſittlicher Charakter 519. Schriften eb. Hauptlehrſätze: Entwickelung des Vernunftvermögens aus den Senſationen. 520. Beweiß für das Daſeyn Gottes. 521. Erklärung der dunkeln Vorſtellungen. eb.

Sydney (Algernon) deſſen Leben IV, 442. Schriften 448. 449. ſtaatsrechtliche und politiſche Theorie; deren Tendenz. 450. Unrechtmäßigkeit der Uſurpation. eb. Natürliche Abneigung der Menſchen und Thiere gegen die Monarchie. eb. Verwerfung der Autoritäten für dieſe Regierungsform 456. Vorzüge der republikaniſchen. eb. Beantwortung eines Einwurfs aus den häufigern bürgerlichen Unruhen in dieſen. 458. Größere Nachtheile der Monarchie. eb. Schranken der monarchiſchen Gewalt, 464. und deren Abhängigkeit von der Conſtitution. 466. Anwendung dieſer Maximen auf die Engliſche Verfaſſung;

ſung; 467. deren urſprüngliche Form. eb. Tendenz der charta magna. eb. Werth der Engliſchen Conſtitution. 468. Rechtmäßigkeit eines Volksaufſtandes gegen den Misbrauch der königlichen Gewalt; 471. deſſen Unterſchied von Rebellion. eb. Ausübung der richterlichen Gewalt; eb. der geſetzgebenden im Nahmen des Königs. 473. Hemmung der Rechtsſtreitigkeiten, von der königlichen Gewalt ausgeſchloſſen. 476. Ungültigkeit der königlichen Proclamationen als Geſetze. 477. Urtheil über die politiſche Denkart Sydneys. 483. Deſſen Anſicht von dem Werthe einer gemiſchten Verfaſſung. 489.

Sylveſtrius (ein Scholaſtiker) deſſen Leben und Schriften. II, 516.

T.

Tacitus (ein Stoiſcher Weltweiſer) I, 590.

Taläus (Audomar) ein Beförderer des Anti-Peripateticiſmus. II, 699.

Teleſius (ein Anti-Peripatetiker) ſein Leben. II, 650. Hauptſätze ſeiner Kosmophyſik. 651 – 654. Annahme dreyer Naturprincipien: der Wärme und Kälte einer-, und Materie andrerſeits. 652. Bildung der vornehmſten Weltkörper; eb. der ſecundaren Dinge. eb. Annahme eines eigenthümlichen Ortes für beyde entgegengeſetzte Principien, und Beſtimmung deſſelben. 653. Vier Haupt-Eigenſchaften der Erde. eb. Nähere Beſtimmung der Theile des Himmels und der Erde, in welchen ſich beyde entgegengeſetzte Principien widerſtreiten. eb. Conſtitutives und effectives Princip des Himmels und der himmliſchen Körper. eb. Eigenthümliche Bewegung deſſelben. eb. Eigenthümliches Licht. 654. Eintheilung der thieriſchen Geſchöpfe auf der Erde nach dem Grade ihrer Vollkommenheit. eb. Eigenthümliches Vermögen der vollkommnern. eb. Natur der menſchlichen Seele, Art und Zeitpunkt ihrer Verbindung mit dem Körper. eb. Annahme von Pflanzen-Seelen. eb. Beſtimmung des höchſten Guts. 655. Kritik dieſes Syſtems. eb.

Temple (Wilhelm) Commentator der Dialektik des Ramus. II, 702.

Tetens (Joh. Nicolaus) deſſen bürgerlicher Charakter VI, 530. philoſophiſches Werk. 531. Hauptinnhalt deſſelben: Beſtimmung der einzelnen Vermögen der Seele; eb. ihrer Grundfähigkeit; eb. deren zwey Hauptmodificationen. eb. Eintheilung der Wahrnehmungen in die des äußern und innern Sinnes.

nes eb. Functionen des Gefühls, Verſtandes und Willens. 532. Natur der Selbſtmacht, oder Freyheit; eb. deren Exiſtenz, als Thatſache des Bewußtſeyns. eb. Beweiſe für den Immaterialiſmus. 533. Erklärung der Ideenaſſociation. 534.
Thales deſſen Schule, I, 18. Beſtimmung des Grund-Elements. eb.
Themiſtius Commentator des Ariſtoteles. I, 861.
Theodorus (ein Cyrenaiker) deſſen philoſophiſcher Charakter I, 109. Beyname 110. vornehmſte Lebensumſtände. eb. Berufung an den Hof zu Alexandria. 637. Sendung an den Lyſimachus. 639.
— — (Gaza) deſſen Flucht aus Griechenland nach Italien. II, 78. Ueberſetzungen. eb.
— — (aus Theſſalonich) Ein Lehrer der Ariſtoteliſchen Philoſophie in Italien aus dem funfzehnten Jahrhundert, und Gegner des Gemiſtus Pletho. II, 151.
Theodoſius (ein Skeptiker) deſſen Proteſtation gegen die verſchiedenen Beynamen ſeiner Parthey. I, 453.
Theophraſtus (Schüler des Ariſtoteles) deſſen Leben I, 424. philoſophiſcher Charakter eb. Schriften 425. Lehrſitz. eb. Geſchichte der Handſchriften ſeiner Werke. 580.
— — (Philipp Aureolus — Paracelſus) ſein Leben. II, 433. Sein Charakter als Cabbaliſt. eb. Seine Theorie von der Schöpfung und Natur des Menſchen. 434.
Therapeuten Eine religiöſe Parthie unter den Juden. I, 614. Grundſätze und Obſervanzen derſelben. 617.
Thoma (Johann a St.) deſſen Schrift. II, 516.
Thomas (von Aquino) deſſen Leben I, 859. Verdienſt um die Ariſtoteliſchen Schriften. eb. Unkunde des Griechiſchen eb. hermeneutiſcher Werth 860. geſtiftete Schule. eb. Originalität im Vergleich mit Albert dem Großen. 861. Anſehen unter ſeinen Zeitgenoſſen und Nachfolgern. eb. Argumentation für das Daſeyn Gottes; eb. fg. die Möglichkeit ſeiner Erkenntniß; 863. die Subſtanzialität, Einzigkeit, Unveränderlichkeit, abſolute Wirklichkeit und Einfachheit; 863–865. Unkörperlichkeit deſſelben; 866. ſein Seyn ohne Accidenzen; 867. ſeine abſolute Vollkommenheit 868. und höchſte Güte. 871. Beſtimmung der Natur ſeines Verſtandes 872. und Willens; 874. des Verhältniſſes ſeiner Geſchöpfe zu ihm. 877. Beweiß für die unbegränzte Allmacht und abſolute Freyheit des götlichen Weſens. 879. 880.
Thomaſius (Chriſtian) deſſen Leben, IV, 540. Hauptziel ſei-

ſeiner ſchriftſtelleriſchen Bemühungen. 543. Anſicht von dem wahren Werthe der Gelehrſamkeit. 544. Charakteriſirung eines gemeinnützigen Gelehrten. eb. Eintheilung der Gelehrſamkeit in Gottesgelahrtheit und Weltweisheit. eb. Angabe ihrer verſchiednen Quellen und Abſichten. eb. Vorwürfe, der Ariſtoteliſch = ſcholaſtiſchen Philoſophie gemacht. eb. Mangel der Praciſion in ſeiner philoſophiſchen Sprache. 545. Myſtiſcher Charakter ſeines religiöſen Glaubens. eb. Urtheil vom Werth der menſchlichen Geiſteskräfte. 547. Eigenthümliche Richtung, die er der Philoſophie durch aufgeſuchte Analogien zwiſchen ihr und andern Wiſſenſchaften gegeben. eb. Streben nach Originalität. eb. Charakteriſirung des Philoſophen. eb. Sein wahres Verdienſt um die Verbeſſerung der Philoſophie und Litteratur überhaupt in Deutſchland. 548. Innhalt ſeines Syſtems der

A) **theoretiſchen Philoſophie**: Vorläufige Beſtimmung des Begriffs der Philoſophie; 549. ihrer Inſtrumente. eb. Urtheil von dem Werth der Metaphyſik; eb. der natürlichen Theologie. eb. Annahme eines allgemeinen Weltgeiſtes; 550. eines guten und böſen im Menſchen. eb. Meynung von dem Werth der philoſophiſchen Sittenlehre. eb. Aufſtellung eines Princips des Naturrechts. 551. α) Logik: Verwerfung der Syllogiſtik. eb. Eintheilung der Logik. eb. Charakteriſirung der Rede, in Bezug auf die Verſchiedenheit zwiſchen Thier und Menſch. eb. Beſtimmung ihres Verhältniſſes zum Denken. eb. Eintheilung der Gedanken in leidende und thätige. 552. Angabe der Beſtandtheile des Menſchen. eb. Definition der Seele; eb. der zwiefachen Gattung der Gedanken. eb. β) Ontologie: Identificirung ihrer Begriffe mit logiſchen Kunſtwörtern. eb. Definition der Wahrheit; eb. des Irrthums. eb. Annahme einer blos objectiven Wahrheit. eb. Charakteriſirung einer Grundwahrheit. eb. Princip der Erkenntniß. eb. Untrüglichkeit der Sinne. 553. Nothwendige Beziehung der Begriffe auf Anſchauungen. eb. Verſchiedenes Verhältniß zum Erkenntnißvermögen: der Accidenzen und Subſtanzen; eb. der Form und Materie; eb. der Urſache und Wirkung. eb. Eintheilung der Subſtanzen in körperliche und geiſtige, einfache und zuſammengeſetzte. eb. Innere Quelle der Wahrheit. eb. Grad und Object der Selbſtkenntniß. 554. Quelle des Irrthums. eb.

eb. Mittel zur Erforſchung der Wahrheit und Vermeidung des Irrthums. eb.

B) **Praktiſche Philoſophie**: α) *Moral*: Begriff des Guten und Böſen; 555. deren Objecte. eb. Pflicht des Menſchen in Beziehung auf daſſelbe. eb. Charakter der Glückſeeligkeit. eb. Höchſter Realgrund des Guten im Menſchen. eb. Relativer Werth der Seelengüter. eb. Object der wahren Glückſeeligkeit. eb. Inneres Princip der Glückſeeligkeit; eb. identiſch mit dem Princip der Moralität. 556. Unmöglichkeit der Selbſtſucht im ſtrengen Sinne des Worts. eb. Objective Bedeutung der Glückſeeligkeit; eb. deren weſentliche Erforderniſſe. eb. Bedingung der Gemüthsruhe; eb. deren Hinderniſſe. eb. Weſen der Liebe, an ſich betrachtet, und in Beziehung auf den Menſchen als Object. eb. Verhältniß zwiſchen der vernünftigen und unvernünftigen. eb. Grund der allgemeinen Menſchenliebe; 557. deren Innbegriff. eb. Grund der beſondern Liebe; eb. deren Innbegriff. eb. Geſchlechtsliebe, eine Modification dieſer. eb. Abhängigkeit des Staats von ihr. 558. Urſachen der Seltenheit dieſer Tugend. eb. Quelle der Affecten. eb. Charakter der Liebe und des Haſſes. eb. Deduction der übrigen Affecten aus dieſen. eb. fg. Urſprung der Neigungen aus ihnen. 559. Vier Hauptarten der Liebe und des Haſſes. eb. Güte, oder Schädlichkeit der Affecten nach ihrer Beziehung auf die Gemüthsruhe. eb. Urſprung unordentlicher Begierden. eb. Kennzeichen der böſen Affecten. eb. Arten der unvernünftigen Liebe. 560. Klaſſen der Laſter nach den drey böſen Hauptaffecten, aus denen ſie entſpringen. eb. Miſchung der Affecten in einem Charakter; 561. deren Wirkung im Allgemeinen und Beſondern. eb. Andre Rückſichten bey der Beurtheilung der Charaktere. 562. Allgemeine Herrſchaft der drey Hauptlaſter über die vernünftige Liebe. eb. Gegenſeitige Herrſchaft der letzten. 563. Mittel der Beſſerung und Selbſtkenntniß; eb. der Unterdrükkung der Leidenſchaften; eb. deren Unzulänglichkeit wegen der Herrſchaft des an ſich verderbten Willens über den Verſtand. 564. Unverdienſtlichkeit tugendhafter Handlungen ihrer Zurechnungsfähigkeit ungeachtet. 565. Nothwendigkeit der göttlichen Gnade zur Beſſerung des Herzens. eb. Widerſtreit der heydniſchen Ethiken und Politiken mit der göttlichen Gnade. eb. Nähere Beſtimmung der vernünftigen Liebe

in dem Werke: cautelae; eb. ihres Verhältniſſes zu den übrigen Affecten. eb. Möglichkeit einer Beſſerung durch ſie. eb. β) Naturrecht: Definition des Gerechten und Moraliſch-Edlen eb. Verhältniß des Anſtändigen zu dieſen. eb. Deduction des Rechts. eb. Erklärung der Verbindlichkeit. eb. Poſitives und natürliches Recht. eb. Aeuſſere und innere Verbindlichkeit. eb. Unterſchied zwiſchen Tugendhaftigkeit und Gerechtigkeit. eb. Verſchiedene Erkenntnißquellen des natürlichen und poſitiven Rechts. eb. Unterſchied beyder, auf dem verſchiedenen Charakter von Maximen und Geſetzen beruhend. eb. Princip des Naturrechts. eb. Folgerung aus dem Princip des Moraliſch-Guten; eb. des Moraliſch-Edlen; eb. des Rechts. 569. Unterordnung des Völkerrechts unter das Naturrecht. eb. Verwerfung der gewöhnlichen Deduction der väterlichen Gewalt. eb. Verdienſte des Thomaſius um die Beſtreitung des Aberglaubens. 570.

— — (Jakob) Lehrer Leibnitzens. IV, 120.

Thomiſten deren vorzüglichſte Secte. II, 517.

Thümig deſſen Lebensumſtände und Schriften. IV, 658.

Timon (von Phlius) deſſen Lebensumſtände I, 455. Werth ſeiner σιλλοι im Alterthume. eb. Seine Lehrſätze: Beſtimmung des Objects der Glückſeeligkeit. 456 Meinung über die Gewißheit der menſchlichen Erkenntniß; eb. die Natur der Empfindung; eb. die Gültigkeit der ſkeptiſchen Denkart. eb.

Toletus (Franciſcus) Kritiker und Commentator des Ariſtoteles. II, 526.

Traducianer deren charakteriſtiſches Dogma III, 501.

Triglandius (Jakob, ein Anti-Carteſianer) Geſchichte ſeines Streits mit Des Cartes. III, 83.

Tſchirnhauſen (Ehrenfried Walther von) deſſen Leben IV, 526. Schriften 528. (deren Tendenz und Werth. 530. 537.) philoſophiſche Lehrſätze: Allgemeine Anſicht von der Philoſophie; 527. dem Charakter der Deutſchen Philoſophen zu ſeiner Zeit; eb. dem weſentlichſten Geſchäft des Philoſophen überhaupt. 528. Sein Plan einer Reformation der Philoſophie. eb. Deduction der philoſophiſchen Unterſuchung aus Selbſtbeobachtung und Erfahrung. eb. Beſtimmung des Princips derſelben. 529. Benennung der theoretiſchen Philoſophie. eb. Angabe der Mittel, zur unbefangenen Forſchung der Wahrheit 530. und zur Erkenntniß des Werths der Dinge zu gelangen. 531 Verhältnißmäßiger Werth der verſchiedenen Gegen-

genſtände des Vergnügens. eb. Princip der Erkenntniß; 532. deren Vermögen. eb. Natur des Verſtandes und der Einbildungskraft; eb. deren Verhältniß zu einander. eb. Kennzeichen der Einſicht. eb. Weſen der Definition; eb. des Axioms und Theorems. 533. Erforderniſſe der erſten. eb. Gattungen der erkennbaren Gegenſtände. eb. Bildung der Axiome und Theoreme. eb. Quelle des Irrthums. eb. Gegenmittel. 535. Andre Hinderniſſe der Erkenntniß und gegen ſie anzuwendende Mittel. eb. Kritik dieſer Theorie. 537.

Tyrannion Bibliothekar des Lucull. I, 580. Nimmt Copien von den Ariſtoteliſchen Schriften. 581.

V.

Valois (Pater de) deſſen Schrift. V, 39.

Vannini (Jul. Cäſar) deſſen Lehrer II, 531. Leben 866. Schriften. 872. 875.

Vatellus Kritiker und Commentator des Ariſtoteles. II, 582.

Vattel (Emmerich de) deſſen Leben VI, 307. Schrift über das Völkerrecht; eb. deren Werth an ſich und in Beziehung auf das Wolfſche Compendium betrachtet. 308.

Vicomeratus (Franciſcus) Kritiker und Commentator des Ariſtoteles. II, 526.

Victoria (Franciſcus de St.) ein Ariſtoteliſcher Scholaſtiker. II, 514. Urtheil des Bartholomäus von Medina über ihn. eb. Seine Schrift: relectiones. eb.

Victorius (Petrus) Kritiker und Ausleger des Ariſtoteles. II, 526.

Vincent (von Beauvais) Commentator des Ariſtoteles. I, 857.

Vives (Ludovicus) Werth ſeiner Schrift de anima im Vergleich mit der Melanchthon's über denſelben Gegenſtand. II, 501. Innhalt derſelben. 502. Schlichtung des Streits zwiſchen dem Ariſtotelismus und der Offenbarung. eb.

Voetius (Gisbert, der ältere) Gegner des Des Cartes. III, 50. Geſchichte ſeines Streits mit Regius über den Carteſianiſmus; 51. mit Des Cartes ſelbſt. 55. Antitheſen deſſelben gegen Theſen des Regius. 59.

— — (der jüngere, ein Anticarteſianer) Verfaſſer eines prodromus ſiue examen tutelare orthodoxae philoſophiae principiorum; III, 63. und einer andern Schrift gegen Carteſius. 77.

Voltaire deſſen ſittlicher Charakter VI, 364. 366. wiſſenſchaftliches und poetiſches Verdienſt 365. perſönliche Lebensumſtände eb. Schriften. 365. 368. Beſtreitung der Hypotheſe vom Optimiſmus. 367. Mittelbares Verdienſt um die Cultur der Philoſo-

loſophie, beſonders Theologie. 368. Angriffe auf die poſitive Religion. 369. Populariſirung und Veredelung der philoſophiſchen Schreibart. eb.

W.

Walch (Johann Georg) deſſen Leben IV, 703. philoſophiſcher Charakter eb. vornehmſte Schriften. eb. Depoſitarium ſeines eigenen philoſophiſchen Syſtems. eb. Seine Vorgänger in der Logik. eb. Seine Eintheilung der Metaphyſik. eb. Annahme einer geheimen Philoſophie; eb. Beſtimmung ihres Gebiets; eb. ihrer richtigen Auslegungsart. eb. Kritik ſeines Lehrbuchs der Philoſophie. eb.

Walther Burleigh (ein Occamiſt) deſſen Zeitalter und Vaterland, I, 890. vorzüglichſten Schriften. eb. Abweichungen von Occam. eb.

Wilhelm (von Auvergne) Commentator des Ariſtoteles. I, 857.

— — (von Champeaux) deſſen Lehrer; I, 837. Apologie des Realiſmus durch Behauptung einer objectiven Realität der allgemeinen Begriffe. eb.

Winkler (Johann Heinrich) deſſen Lebensumſtände und Schriften. IV, 658. Annahme der Hypotheſe vom phyſiſchen Einfluſſe. 660

Wittich (Chriſtoph) deſſen Leben, Schriften und Verbreitung des Carteſianiſmus. III, 364.

Wolf (Chriſtian) deſſen Leben IV, 571. charakteriſtiſches Verdienſt um die Philoſophie eb. Schriften 572. 573. 575. Syſtem der

A theoretiſchen Philoſophie: Vorläufige Beſtimmung des Begriffs derſelben. 589 α Logik: Erklärung der Empfindung; eb. des Gedankens; eb. Begriffs. eb. Eintheilung der Begriffe überhaupt nach ihrem formellen Unterſchiede; eb. der deutlichen in ausführliche und unausführliche. eb. Erklärung des Urſprungs höherer Begriffe. eb. Nutzen der Worterklärungen. 590. Grund der Syllogiſmen. eb. Regeln der Syllogiſtik; eb. deren Werth. eb. Ableitung der mathematiſchen Demonſtration aus ihr. eb. Natur der unvollkommenen Schlüſſe. eb. β) Metaphyſik: deren Deduction. 591. αα) Ontologie: Definition des Unmöglichen; eb. des Weſens; eb. des Nothwendigen. eb. Eintheilung der Dinge in einfache und zuſammengeſetzte. 592. Veränderung dieſer, worin ſie beſtehe. eb. Unveränderlichkeit des Einfachen. eb. ββ) Pſychologie: Natur der Seele; 593. deren Grundthätigkeit. eb. Ableitung des Denkens aus ihr. eb. Forma-

maler Unterſchied der Vorſtellungen. eb. Höhere und niedere Seelenvermögen. eb. Theorie des Erkenntnißvermögens: Urſprung der Senſationen; eb. deren Unterſchied von den Bildern der Phantaſie. eb. Uebergang in dieſe. 595. Geſetz der Ideenaſſociation. eb. Erklärung des Schlafs; eb. der Träume. eb. Lehre vom Gedächtniß; eb. deſſen Vollkommenheit. 596. Erklärung der Aufmerkſamkeit; eb. des Abſtractionsvermögens; eb. des Verſtandes überhaupt; eb. des reinen Verſtandes. eb. Symboliſche Erkenntniß. eb. Reine Verſtandeserkenntniß. eb. Wirkung des Scharfſinns; eb. Tiefſinns; 597. Witzes. eb. Verknüpfung der Erkenntniß durch Schlüſſe. eb. Merkmahl des Gewiſſen. eb. Natur der Vernunft; eb. deren Verhältniß zur Erfahrung. eb. Reine und unreine Vernunft eb. Theorie des Empfindungsvermögens: Natur des Vergnügens. 598. Verknüpfung des Angenehmen mit Senſationen durch Aſſociation. eb. Theorie des Begehrungsvermögens: deſſen Eintheilung in ein höheres und niederes. eb. Moraliſche Nothwendigkeit der Handlungen. eb. Urſache des Widerſtreits zwiſchen Vernunft und Sinnlichkeit. eb. Natur des Bewußtſeyns. 600. Verhältniß des Vergleichens und Reflectirens zum Bewußtſeyn. eb. Mangel der Denkkraft in der Materie. eb. Einfachheit der Seele. eb. Veränderungen derſelben, worin ſie beſtehen. 601. Kraft derſelben, als Grund ihrer Perceptionen. eb. Einzigkeit dieſer Kraft. eb. Ununterbrochne Fortdauer der Perceptionen. eb. Beſtimmung der Grundkraft der Seele. eb. Erklärung ihrer Wirkungsart. eb. Entwicklung der abgeleiteten Thätigkeiten. 602. Geſetze der Geiſtesthätigkeiten. eb. Eintheilung der Geiſtesvermögen nach dieſen. eb. Natur der Senſationen; eb. namentlich des Begriffs der Ausdehnung. 603. Innbegriff alles Gegenwärtigen, Vergangnen und Zukünftigen in einer jeden individuellen Senſation. eb. Materielle Ideen. 604. Erklärung der Gedächtnißverletzungen aus ihnen. eb. Deduction der allgemeinen Begriffe aus der Vorſtellungskraft. eb. Beſonderes Vermögen derſelben. eb. Ableitung der Urtheile und Schlüſſe aus dieſem. 606. Annahme derſelben als individueller Vorſtellungen. eb. Deduction des Begehrens und Wollens aus der angenommenen Grundkraft. eb. Argumentation gegen die Hypotheſe vom

vom phyſiſchen Einfluſſe des Körpers und der Seele; 606. den gelegenheitlichen Urſachen. eb. Rechtfertigung der Leibnitziſchen in Betreff der Freyheit. eb. γγ) Theologie: Scheidung der Beweiſe a priori und poſteriori für das Daſeyn und die Eigenſchaften Gottes. 608. Beweis der letzten Art für das Daſeyn Gottes; eb. ſeine angenommenen Eigenſchaften: eb. Einfachheit; Einheit; 610. und Unendlichkeit. 611. Innbegriff ſeines Verſtandes. eb. (Unterſchied zwiſchen Verſtandes- und Sinnenwelt. 612.) Abſolute Freyheit ſeines Willens. eb. (Zweck der Weltſchöpfung. 613.) Güte. 614. Beweiß für das Vorhandenſeyn der beſten Welt; eb. die Schöpfung aus Nichts. 615. Wirkungen der göttlichen Vorſehung; eb. deren Mitwirkung bey den Handlungen der Geſchöpfe; eb. identiſch mit der göttlichen Allgegenwart. eb. Beweiß für das Daſeyn Gottes a priori aus dem Begriff des vollkommenſten Weſens. 617. Ableitung ſeiner Eigenſchaften aus ihm. eb. Möglichkeit eines ſolchen. eb. Erklärung andrer Attribute der Gottheit aus der Natur der menſchlichen Seele. eb. δδ) Kosmologie: deren Begriff. 619. Definition der Welt. eb. Nothwendigkeit einer unbedingten Urſache zur Erklärung der Reihe von bedingten Urſachen und Wirkungen. eb. Möglichkeit andrer Welten, als die gegenwärtige. 620. Natur der Körper. eb. Kraft der Trägheit. 621. Annahme eines beſondern Princips der Thätigkeit. eb. Subſtanzenartigkeit der Materie und Kraft. eb. Beſtändige Fortdauer der Thätigkeit der Materie; 622. deren Hinderniſſe. eb. Beſtreitung der atomiſtiſchen Annahme von beſtimmten Figuren der Atomen. eb. Erklärung der Coexiſtenz und des Zuſammenhangs der Elemente; eb. des Urſprungs der Vorſtellung von der Continuität. eb. Scheinbare Objectivität der Continuität und Ausdehnung; eb. der Materie und Principien ihrer Trägheit und Thätigkeit. 623. Paſſivität des ruhenden Körpers. eb. Begriff der Grundkraft; eb. der abgeleiteten. eb. Deduction der Bewegungsgeſetze. eb.

B. **Praktiſche Philoſophie**: deren Behandlungsart. 625. Innhalt: Eintheilung derſelben in allgemeine und beſondre; eb. deren Beſtimmung. 626. α) Moral: Ableitung der Sittlichkeit aus dem Begriff der Gerechtigkeit. 627. Annahme der Freyheit, als einer Thatſache des Bewußtſeyns

ſeyns. 628. Einſchränkung ihres Vermögens auf den Willen; eb. des Gebiets der praktiſchen Philoſophie auf die freyen Handlungen. eb. Begriff des vollkommnen Zuſtandes. 629 Beziehung des Guten und Böſen hierauf eb. Eintheilung der Handlungen nach dieſem Theilungsgrunde; eb. deren abſolute Güte, oder Schlechtheit. eb. Beweggrund des Willens. 630. Erzeugung der Verbindlichkeit aus ihm. eb. Realer Grund dieſer. eb. Grund der täuſchenden Verbindlichkeit des ſcheinbar Guten. eb. Princip der Sittenlehre aus dem Grundbegriffe des Vollkommnen entwickelt; 631. deſſen Charakter als Geſetz; eb. unbedingte Gültigkeit. eb. Erkenntnißgrund des Guten und Böſen. eb. Selbſtbeſtimmung des vernünftigen Menſchen. eb. Charakter des Naturgeſetzes, in ſo fern es den Erfolg der Handlungen beſtimmt; 632. deſſen Urheber. eb. Charakter der Belohnung und Strafe; 633. deren Verbindung mit den menſchlichen Handlungen nach einem freyen Rathſchluß Gottes; eb. verſchiedne Tendenz bey vernünftigen und unvernünftigen Menſchen. eb. Charakter des Gewiſſens. 634. Richtiges und irrendes; eb. gewiſſes und wahrſcheinliches. eb. Gewiſſensſcrupel. eb. Vorhergehendes und nachfolgendes Gewiſſen; eb. lehrendes und antreibendes. eb. Unterabtheilung des letzten. 635. Freyes und gehindertes. eb. Mangel des Gewiſſens bey Thieren. 636. Kriterium eines richtigen Gewiſſens. eb. Erklärung des ruhigen, ſchlafenden und unruhigen Gewiſſens. eb. Mittel zur Erreichung des höchſten Guts 637. Erforderniſſe zur Beurtheilung eines ordentlichen Wandels; eb. deſſen Hinderniſſe. eb. Regeln zur Erkenntniß ſeiner ſelbſt, und Andrer. 638. β) Naturrecht: deſſen Princip eb. Verhältniß zur Moral. 639. Methode ſeiner Behandlung. eb. γ) Politik: deren Definition. 640. Diviſion. eb. Anſicht von dem beſten Entwurfe der politiſchen Theorien. 641. Hauptſätze aus der ſeinigen: Zweck des Eheſtandes. eb. Bedingungen des ehelichen Glücks. 642. Grundmaxime der Staats-Verfaſſung. und Verwaltung. 643. Begriff der beſten Regierungsform. eb. Objective Beſtimmung derſelben. eb. Vortheile und Nachtheile der Monarchie. eb. Verbannung der Atheiſten aus dem Staat. 644. Beſchränkung des Gebiets der geſetzgebenden Gewalt. 645. Gegenſeitige Rechte der Obrigkeit und Unterthanen. eb. Beſtimmungsgrund der obrigkeitlichen

chen Gewalt. 646. Natürliche Verbindlichkeit der Obrigkeit, die Geſetze des Staats zu beobachten; eb. zu verſtärken durch die poſitive des Eides. 647. Definition des Majeſtätsverbrechens. eb. Anwendung ſeines Begriffs auf einzelne Fälle. eb. Zweck der Hofhaltung. 648. Verbot der Ausfuhr des baaren Geldes und Einfuhr ausländiſcher Waaren; 649. deſſen Einſchränkungen. eb. Erlaubniß, in fremde Länder zu reiſen. 650. Geſetze gegen Verſchwendung. eb. Aufzählung der vornehmſten Mittel zur Vermehrung des Nationalreichthums. 651.

Wollaſton (W.) deſſen Moralſyſtem: Ableitung der Moral aus der theoretiſchen Vernunft. V, 322. Charakteriſirung des Menſchen als eines vernünftigen und ſittlichen Weſens; eb. der moraliſch guten Handlungen und Unterlaſſungen. eb. Kritik des auf ſie gegründeten Moralprincips. 323.

X.

Xenokrates (aus der ältern Akademie) I, 429. Sein Charakter als Philoſoph. 430. Eintheilung der Philoſophie in Logik, Phyſik und Ethik. eb. Annahme des ſpätern Pythagoreiſmus. eb. Seine Lehrzeit. eb. Eintheilung der Dinge in gute, üble und gleichgültige. 531. Beweiß für deren Richtigkeit; eb. deren Kritiken und Antikritiken beym Sixtus Empiricus. 532. fg.

Xenophanes deſſen Zeitalter I, 44. Syſtem: Annahme und Beweis für die Exiſtenz einer ewigen, einzigen und unveränderlichen Weltſubſtanz. eb. Uebertragung dieſer Idee auf die Gottheit. 45. Prädicate derſelben, aus dem Begriff des vollkommenſten Weſens gefolgert. eb. Erklärung des Widerſtreits zwiſchen Vernunft und Erfahrung. 46. Einräumung einer blos empiriſchen Wirklichkeit der Sinnenwelt. eb. Verwerfung eines Kriteriums der Wiſſenſchaft überhaupt; 47. des Polytheiſmus. eb.

Z.

Zabarella (Jakob) Kritiker und Commentator des Ariſtoteles. II, 526.

Zadocki deſſen Lehrer. I, 612.

Zanardus (Michael, ein Ariſtoteliſcher Scholaſtiker) deſſen Schrift. II, 516.

Zeno (der Eleatiker) deſſen Lebensumſtände. I, 34. Tendenz ſeines Syſtems; eb. deſſen Innhalt: Beweiß für die objective Ungültigkeit des empiriſchen Begriffs der Realität; 56. die Antonomie des empiriſchen Realiſmus in Anſehung einer, oder mehrerer Subſtanzen. eb. Beweiß gegen die objective Exiſtenz des Raums; 58. der Bewegung. 59.

— — (der Stoiker) deſſen Lebens-

bensumſtände. I, 131. philoſophiſcher Charakter, und Tendenz ſeiner Philoſophie. eb. Syſtem: Vorläufige Analyſe des Begriffs der Tugend; 132. deſſen Identificirung mit dem Begriff der Vollkommenheit; eb. dreyfache objective Beſtimmung. eb. Eintheilung der Philoſophie hierauf gegründet. eb. α) Logik: Ableitung der Erkenntniß aus der Erfahrung. 133. Annahme der Seele als einer materiellen Subſtanz. eb. Beſtimmung des Verhältniſſes der Seele zu den Objecten im Zuſtande der Wahrnehmung. eb. Erklärung des Urſprungs der Erfahrung; eb. der allgemeinen Begriffe und Grundſätze. eb. Beſtimmung des Kriteriums ihrer Wahrheit. eb. Beweis für ihre Exiſtenz. eb. Verſchiednes Verhältniß der Sätze zu dem Gemüth. 134. Nähere und entferntere Urſache des Beyfalls. eb. Beweiß für die Exiſtenz gewiſſer Sätze. eb. Beziehung der Evidenz zu den praktiſchen Gemüthsvermögen. eb. Beſtimmung des Kriteriums der Wahrheit. 135. Eintheilung der Phantasmen nach der Wahrheit, die ſie enthalten. eb. Definition des Wahren. eb. Bedingungen des Begreifens wahrer Phantasmen. 136. β) Phyſik: Beſtimmung ihres Princips. eb. Beweiß für die Ewigkeit der Materie. eb. Annahme eines Vermögens der Receptivität und Spontaneität derſelben. 137. Erklärung ihrer Ausdehnung und unendlichen Theilbarkeit. eb. Erklärung des Raums und der Zeit; eb. der Weltentſtehung. eb. Beſtimmung des Unterſchieds zwiſchen dem thätigen und leidenden Princip der Materie; eb. des Elementes, in welchem jenes enthalten ſey. 138. Identificirung dieſes Princips mit der Gottheit. eb. Beweiß für die Zweckmäßigkeit in den göttlichen Wirkungen. eb. Unterſcheidung einer formenden und denkenden Kraft der Gottheit. eb. Zwiefache Anſicht des Welt-Ganzen; eb. der übrigen Elemente als Modificationen des Feuers. 139. Natur des elementariſchen Feuers. eb. Erklärung des Welt-Endes aus denſelben. eb. Annahme der Exiſtenz eines Fatums. 140. Charakteriſirung der Thier- und Menſchen-Seelen. eb. Beſtimmung ihres gegenſeitigen Verhältniſſes; eb. des Verhältniſſes der Denkkraft zu den übrigen Seelenvermögen. eb. Beſtimmung des Seelen-Sitzes. eb. Beweiſe für die Materialität u. Sterblichkeit der Seele. 141. γ) Ethik: Definition der Begierde und des Abſcheues. eb. Ableitung der Begriffe von Gut und Uebel aus dem Streben nach naturgemäßen Dingen. 142. Beſtimmung ihres Kriteriums. 143. Aufſtellung des Moral-Princips. eb. Definition des Weiſen und Thoren. 144. Angabe der Beſtandtheile der Tugend und des Laſters. eb. Objective Beſtimmung des höchſten Guts. 145. Eintheilung der Begierden in vernünftige, und Affekten, oder Leidenſchaften. eb. Definition des Wollens; eb der Vorſicht; eb. Heiterkeit; eb. der Sehnſucht; 146. Freude; eb. Betrübniß; eb. Furcht. eb.

Zoroaſter Haupt des Ordens der Magier. II, 367.

II. Sach-Regiſter.

A.

Aberglauben deſſen Quelle beſtimmt von Spinoza. III, 621.
Abgaben deren Organiſation beſtimmt von Hobbes. III, 301.
— — deren rechtlicher Charakter beſtimmt von Sydney. IV, 465.
— — deren Tendenz beſtimmt von Hobbes. III, 301.
— — (Gleichheit der) deren nähere Beſtimmung angegeben von Hobbes III, 301.
Abgötter deren Begriff beſtimmt von Thomaſius. IV, 556.
Abſcheu deſſen Begriff beſtimmt von den Stoikern; I, 141. Hobbes. III, 249.
— — deſſen Verhältniß zur Luſt beſtimmt von Hobbes. III, 249.
— — (moraliſcher) deſſen Object beſtimmt von Plato. I, 219.
Abſtoßungs-Kraft deren Definition bey Kant. VI, 641. Beweis ihrer unendlichen Vergrößerungs- und Verringerungs-Fähigkeit, geführt von ebend. eb.
Abſtracta deren Grund (ſubjectiver) beſtimmt von Cruſius. V, 26.
— — — (Cauſſal-) den Exiſtential-Abſtractis entgegengeſetzt von ebend. eb.
Abſtraction (Vermögen der) als eigenthümlicher Charakter des Menſchen betrachtet von Gaſſendi; III, 145. Meier. V, 20.
— — deſſen Function beſtimmt von Wolf; IV, 589. d'Alembert. VI, 387.
Accidenz deren Erklärung bey Plato; I, 182. Hobbes. III, 242.
Accidenzen (Grund-) deren Begriff beſtimmt von Thomaſius. IV, 553.
Achtung deren Object beſtimmt von Kant. VI, 660.
Ackerbau deſſen Verhältniß zum Nationalreichthum beſtimmt von Stevart. VI, 6.
— — (nützlicher) deſſen Charakter beſtimmt von ebend. 13.
Adam (Kadmon) eine der Rabbiniſchen I, 607. und Cabbaliſtiſchen Philoſophie eigenthümliche Vorſtellungsart; II, 369. deren Entwickelung aus Orientaliſchen Religionsbegriffen. I, 607.
Aergerniß deſſen Entſtehung erklärt von Thomaſius. IV, 559.

Aeſthetik deren erſte Grundlage bey Ariſtoteles; IV, 423. wiſſenſchaftliche Vollendung durch Baumgarten. V, 7.
— — deren Begriff beſtimmt von Baumgarten. eb.
— — deren Eintheilung. eb.
Affekt deſſen Begriff beſtimmt von Zeno; I, 146. Ariſtoteles; 349. Des Cartes; III, 29. Hobbes; 254. Spinoza. 547.
— — deſſen Bedingung (ſubjective) beſtimmt von Des Cartes. III, 33.
— — deſſen Identität mit Handeln und Leiden von Spinoza beſtimmt. III, 537.
— — deſſen Reagentien beſtimmt von Des Cartes; III, 36. Spinoza; 548. Thomaſius; IV, 563. Budde. 678.
— — deſſen Tendenz beſtimmt von Des Cartes; III, 33. Price. V, 339.
— — deſſen Verhältniß zur Vernunft, in ſo fern er Gemüthsſtörung genannt werde, beſtimmt von Hobbes. III, 254.
— — deſſen moraliſcher Werth beſtimmt von Thomaſius. V, 559.
— — deſſen Wirkungen auf die Aufmerkſamkeit beſtimmt von Malebranche; III, 461. auf das Urtheil des Gewiſſens von Wolf. IV, 636.
Affekten (böſe) deren allgemeiner Charakter nach Thomaſius. IV, 559.
— — — deren Maaßſtab nach ebend. eb.
— — (gemiſchte) angenommen von Thomaſius. IV, 561.
— — (gute) Angabe ſolcher bey Malebranche. III, 463.
— — — deren Kriterium nach Hutcheſon. V, 512.
— — — deren Maaßſtab nach Thomaſius. IV, 559.
— — (Haupt-) beſtimmt von Spinoza; III, 542. Thomaſius. IV, 558.
— — (leidenſchaftliche) deren Begriff beſtimmt von Spinoza. III, 553.
— — (unruhige) deren Kriterium beſtimmt von Thomaſius. IV, 559.
— — (des Verſtandes) als analog den Affekten des Willens angenommen von Gaſſendi. III, 155.
Affinität (Vernunftbegriff der) deſſen Innhalt und Beytrag zur Bildung der allgemeinen Begriffe beſtimmt von Kant. VI, 627.
Alexandriniſmus deſſen eigenthümlicher Charakter, entwickelt aus ſeinen allgemeinen I, 636. und beſondern Urſachen; 639. Beſtreitung durch die Gnoſtiker und Chriſten in Porphyrius Zeitalter; 754. charakteriſtiſcher Grundſatz; 759. eigenthümliche Anſicht vom Uebel in der Welt; 776. Uebereinſtimmung mit den Lehren des Chriſtenthums nach Auguſtins Anſicht. eb.
Anachoreten (Lebensart der) deren

deren Veranlaſſung I, 646.
Analogie (Schlußart der) deren Gültigkeit von Baſedow beſtimmt. VI, 548.
Ανϑρωπος (ϰρχνιος) Verſchiedenheit dieſer Vorſtellungsart des Philo von der des αυταιϑρωπος bey Plato. I, 634. Angabe des Syſtems, in welchem ſie weiter ausgeführt iſt. eb.
Angenehm deſſen Verhältniß zum Guten beſtimmt von Hobbes. III, 252.
— — (Wohlgefallen am) deſſen Entſtehung erklärt von Kant. VI, 683.
Animalität deren gewöhnlich angenommener Charakter verworfen von Robinet. VI, 243. Seine eigne Beſtimmung deſſelben. eb.
Anſchauung deren Bedingung (ſubjective) beſtimmt von Kant. VI, 588.
— — deren Begriff beſtimmt von Plato; I, 161. Fichte. VI, 760.
— — (äußre) deren Bedingung (ſubjective) beſtimmt von Kant. VI, 588.
— — (Axiom der) aufgeſtellt von Kant. VI, 601.
— — (Fixirung der) deren Bedingung beſtimmt von Fichte. VI, 761.
Anſchauungen (blinde) deren Bedeutung bey Kant. VI, 595
— — (empiriſche) deren Verhältniß zu den reinen beſtimmt von ebend. 598
— — (reine) deren Object beſtimmt von ebend. eb.
Anſchauungs-Vermögen deſſen Gränzen beſtimmt von Locke. IV, 269.
— — deſſen Natur erklärt von ebend. eb.
Anſtändig deſſen Princip beſtimmt von Thomaſius IV, 568. (Reſultate deſſelben. eb.)
— — deſſen Verhältniß zum Gerechten und Moraliſch-Edeln beſtimmt von ebend. eb.
Anthropomorphiſmus (ſpiritualiſtiſcher) deſſen Urſprung und Folgen erörtert von Robinet. VI, 223.
Anticipation (Vermögen der) den Thieren beygelegt von Gaſſendi. III, 148.
Antitheſis deren Princip beſtimmt von Fichte. VI, 755.
Anziehungskraft deren Definition bey Kant. VI, 641.
— — deren Wirkung in eine unendliche Ferne erklärt von ebend. eb.
Apperception deren Verhältniß zur Perception beſtimmt von Leibnitz; IV, 140. Wolf. 593.
Apprehenſion (der empiriſchen Einbildungskraft) deren Geſetz beſtimmt von Kant. VI, 594.
— — (des Mannichfaltigen der Anſchauung) deren Bedeutung bey Kant. eb.
Arbeit deren Begriff beſtimmt von Stevart. VI, 7.
— — deren Triebfeder beſtimmt von Hume. V, 507.

— — (Eigenthum der) deſſen Verhältniß zum Eigenthum des Bodens beſtimmt von Locke. IV, 312.
— — (Producte der jährlichen eines Landes) deren Maaßſtab beſtimmt von Smith. V, 605.
Arbeiten (Vertheilung der) deren Bewegungsgrund beſtimmt von Smith. V, 610.
— — — deren Schranken (natürliche) beſtimmt von ebend. eb.
— — — deren Vortheile gezeigt von ebend. 608.
Arbeiter eingetheilt in eine Klaſſe der productiven und unproductiven von Smith. V, 677.
— — (Klaſſe der productiven) Fonds ihrer Unterhaltung beſtimmt von ebend. V. 678.
— — (Klaſſe der unproductiven) Fonds ihrer Unterhaltung beſtimmt von ebend. eb.
Arbeits-Lohn deſſen Abhängigkeit von der Natur der Beſchäftigungen und den Poli-zey-Einrichtungen beſtimmt von ebend. V, 636. 644.
Arbeits-Lohns (Erhöhung des) deren Urſachen beſtimmt von Smith. V, 627.
— — — deren Wirkungen auf Bevölkerung und Induſtrie beſtimmt von ebend. eb.
Ariſtokratie deren Entſtehung erklärt von Hobbes. III, 280.
— — deren Grundgeſetz beſtimmt von ebend. eb.
— — deren Organiſation überhaupt beſtimmt von ebend. eb.
— — deren Verhältniß zur Demokratie und Monarchie beſtimmt von Ariſtoteles; I, 402 fg. Hobbes; III, 280. Spinoza; 599. zur Monarchie von ebend. eb. zur Oligarchie von Plato. I, 243.
Ariſtoteliſmus deſſen Kritik; I, 414 (sieh Nam. Reg. unt. Ariſtoteles a. Ende.) Schickſale im Occident: Herrſchaft daſelbſt während des Mittelalters; 848. deren Urſachen; eb. Verunſtaltung deſſelben durch Ueberſetzer und Commentatoren 856. Mißbrauch zu metaphyſiſchen Spitzfindigkeiten eb. Synkretiſmus mit der chriſtlich dogmatiſchen Theologie. 857. Geſchichte deſſelben im Orient: Verunſtaltung durch die Verſuche, ihn mit dem Platoniſmus und dem Chriſtenthum zu vereinbaren; II, 121. Streitigkeiten über ſeine Vorzüge vor jenem; 123. deren Unentſchiedenheit; 124. (Vorzüge und Mängel jener beyden Syſteme, in ihrem gegenſeitigen Verhältniß betrachtet. eb.) Erſter Urheber jener Streitigkeiten; 129. Vornehmſte hiſtoriſche Quelle derſelben; 130. Epoche und Urſachen der Wiederherſtellung deſſelben in ſeiner reinen Geſtalt. 524 Angabe des Zeitpunkts, bis zu welchem er auf den Deutſchen Univerſitäten geherrſcht habe. III, 570.

Ariſtoteliſche (Schriften) deren erſte Einführung in den Occident; I, 426 mangelhafte Kenntniß daſelbſt während des Mittelalters. 847. Periode ihrer vollſtändigen Bekanntwerdung. eb. Hinderniſſe ihrer Ausbreitung von Seiten des Clerus. 849 Beſtimmung derjenigen, welche früher und welche ſpäter in den Occident eingeführt worden; 582. der Nation, welcher die Kenntniß der letztern zu verdanken. eb.
— — — deren vornehmſte Commentatoren und Kritiker aus dem Mittelalter; I, 847. nach der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften, ſowohl in Italien; II, 526. als auſſerhalb demſelben. 527.
— — — (Ueberſetzungen der) Arabiſche; I, 812. Hebräiſche; 854. Lateiniſche. II, 525. (deren Werth. eb.)
Arten deren Erhaltung erklärt von Maupertuis. VI, 330.
Aſcet deſſen Charakteriſirung bey Philo. I, 634.
Aſcetik deren Beytrag zur Bildung der Alexandriniſchen Philoſophie. I, 646.
Aſſiſtenz (göttliche) Hypotheſe derſelben aufgeſtellt von Des Cartes, die Erhaltung der Welt zu erklären III, 18. weiter ausgeführt von Gaſſendi. 135.
— — — zur Erklärung der Harmonie zwiſchen Seele und Körper angenommen von Des Cartes III, 26.
Aſtrologie deren Gültigkeit bewieſen von Plotin. I, 707.
Atheiſmus deſſen vornehmſte Apologeten unter den ältern Philoſophen, I, 22. 26. 121. unter den neuern. 64.
— — Argumentation für denſelben bey Diderot. VI, 417.
— — — gegen denſelben bey Gaſſendi. III, 128.
— — deſſen Arten beſtimmt von Diderot. VI, 419.
— — in wie fern er von Seiten des Staats ſtrafbar ſey, beſtimmt von Hobbes; III, 307. daß er ſtrafwürdig ſey, von Locke IV, 421. und Wolf 644. behauptet.
— — deſſen Verhältniß zur Sittlichkeit beſtimmt von Wolf; IV, 631. Diderot. VI, 417.
Atheiſt deſſen Begriff beſtimmt von Thomaſius. IV, 556.
Atom deſſen Natur beſtimmt von Berigard. II, 63.
— — deſſen Verhältniß zum Concreten beſtimmt von Epikur. I, 478.
Atomen (Einfachheit der) deren Beweis geführt von Demokrit. I, 24.
— — (Figuren der) Einwendung Wolfs gegen die Annahme derſelben. IV, 622.
Atomiſmus (Syſtem des) deſſen Erfinder; I, 22. weitere Ausführung im Epikuriſchen Syſtem; 119. Widerlegung bey Gaſſendi; III, 131. Huets Anſicht von demſelben. 351.
Aufmerkſamkeit (Vermögen der)

der) deſſen Erklärung bey Wolf; IV, 596. Prieſtley. V, 388.
— — — deſſen Verhältniß zu den übrigen Gemüthsvermögen beſtimmt von Bonnet. VI, 252.
Aufwand deſſen verſchiedne Folgen für den Staat, je nachdem er von den höhern Ständen oder dem Mittelſtande getrieben wird, beſtimmt von Smith. V, 678.
Ausdehnung deren Begriff beſtimmt von Leibnitz; IV, 219. Berkeley. V, 156. Verwerfung der gewöhnlichen Erklärung derſelben bey Locke. IV, 260.
— — (ideale) den einfachen Subſtanzen beygelegt von Darjes. V, 40.
— — (unendliche) als Modification der unendlichen Subſtanz, oder der Gottheit betrachtet von Spinoza. III, 522.
— — (unendliche reale) identificirt mit der Gottheit von More. III, 686.
— — (Gültigkeit [objective] der) in Zweifel gezogen von Wolf. IV, 622.
— — (Identität der – mit der Materie) angenommen von Des Cartes; III, 17. verworfen von Locke. IV, 260.
— — (Subſtantialität der) verworfen von Leibnitz. IV, 260.
Ausfuhr (Ermunterungen der) deren Urſache beſtimmt von Smith. V, 713.
— — (Prämien der) deren Nachtheile gezeigt von ebend. V, 729.
Ausleihen (Fonds der) deren Maaßſtab beſtimmt von Smith. V, 687.
Auſſenwelt (objective) deren Erkenntnißgrund beſtimmt von Huet. III, 353.
Averrhoiſmus Beſtimmung des Streitpunkts zwiſchen ihm und dem Ariſtoteliſchen Syſtem nach der Auslegung des Aphrodiſiäus. II, 528.
Axiome deren Charakter beſtimmt von Leibnitz; IV, 142. Tſchirnhauſen; 531. Oswald; V, 266. Hutcheſon. 307.
— — (Gültigkeit der) erwieſen von Hirnhaym; II, 943. Hutcheſon; V, 308. d'Alembert. VI, 386.
— — (metaphyſiſche) Angabe ſolcher bey Hutcheſon. V, 308.

B.

Bedingungen (objectiv unendliche Reihe der) deren Unmöglichkeit bewieſen von Kant. VI, 623.
Begehren deſſen Begriff beſtimmt von Ariſtoteles. I, 278.
Begehrungs-Vermögen deſſen Eintheilung bey Wolf. IV, 598.
— — deſſen Verhältniß zum Empfindungsvermögen beſtimmt von Ariſtoteles; I, 278. zum Erkenntnißvermögen von ebend.; eb. zum verabſcheuenden Vermögen von ebend.; eb. zum Verſtande von

von Gaſſendi. III, 154.
— — (ſinnliches) deſſen Natur beſtimmt von Wolf. IV, 598.
— — (vernünftiges) deſſen Natur beſtimmt von Wolf. IV, 598.
— — — deren gegenſeitiges Verhältniß beſtimmt von Melanchthon. II, 500.
Begierden deren Arten beſtimmt von Plotin. I, 719.
— — deren Begriff beſtimmt von Zeno; I, 141. Hobbes. III, 249.
— — deren Princip (ſubjectives) beſtimmt von Zeno; I, 141. Plato; 192. Plotin. 719.
— — deren Haupt-Sitz beſtimmt von Plotin. I, 720.
— — deren Unterſchied von der Neigung beſtimmt von Spinoza; III, 541. vom Gefühl der Luſt von Hobbes. III, 249.
— — deren Verhältniß zur Bejahung beſtimmt von Ariſtoteles. I, 358.
— — deren Ziel beſtimmt von Ariſtoteles. I, 278.
— — (vernünftige) deren Verhältniß zu Leidenſchaften beſtimmt von den Stoikern. I, 146.
— — (vornehmſte) beſtimmt von ebend. I, 142.
Begnadigungs-Recht deſſen Innhaber negativ und poſitiv beſtimmt von Sydney. IV, 466.
Begreifen deſſen Bedingnng beſtimmt von den Stoikern; I, 136. Ferguſon. V, 351.
— — deſſen Kriterium beſtimmt von Hobbes; III, 236. Tſchirnhauſen. IV, 532.
Begreiflich deſſen Bedingungen beſtimmt von Hobbes. III, 238.
Begriff deſſen Elemente beſtimmt von Plato. I, 165.
— — deſſen Natur beſtimmt von ebend.; I, 161. Spinoza; III, 524. Wolf; IV, 589. Kant. VI, 595.
— — deſſen Verhältniß zur Empfindung beſtimmt von Plato. I, 161.
Begriffe deren Eintheilung in objectiver Beziehung bey Plato. I, 162.
— — (abſolute) deren Natur beſtimmt von ebend. I, 161.
— — (adäquate) deren Charakter beſtimmt von Spinoza. III, 531.
— — (allgemeine) deren Weſen beſtimmt von Plato; I, 167. Locke. IV, 267.
— — — deren Exiſtenz bewieſen von den Stoikern. I, 133.
— — — deren Möglichkeit erklärt von ebend.; eb. Spinoza; III, 530. Kant. VI, 627.
— — — deren Objectivität beſtritten von Robinet. VI, 226. (mehreres hierüber ſ. unt Univerſalien.)
— — — deren Princip beſtimmt von Wolf. IV, 605.
— — — deren Verhältniß zu den Erſcheinungen beſtimmt von Plato. I, 167.

—

— — — deren Verſchiedenheit von individuellen verworfen von Wolf. IV, 606.
— — (angebohrne) deren Entſtehung erklärt von Leibnitz. IV, 277.
— — — deren Exiſtenz angenommen von Plato; I, 165. DesCartes; III, 24. bewieſen von Plato; I, 165. beſtritten von Locke; IV, 243. Hume; V, 204. vertheidigt von Leibnitz. IV, 275.
— — — deren Natur beſtimmt von Leibnitz. IV, 276.
— — — deren Quelle beſtimmt von Plato. I, 173.
— — — Urſachen des lange herrſchenden Vorurtheils gegen ihre Exiſtenz. IV, 280.
— — (angebohrne mathematiſche) deren Verhältniß zu den nicht mathematiſchen beſtimmt von Plato. I, 168.
— — (ausführliche) deren weſentliches Merkmal beſtimmt von Wolf. IV, 589.
— — (empiriſche) deren Natur beſtimmt von Plato; I, 164. Kant. VI, 595.
— — — deren Quelle beſtimmt von Plato. I, 165.
— — — deren Verhältniß zu empiriſchen Urtheilen beſtimmt von ebend. eb.
— — (entgegengeſetzte) deren Natur beſtimmt von den Pythagoreern. I, 517.
— — (höhere) deren Entſtehung erklärt von Wolf. IV, 589.
— — (intelligible) deren Natur beſtimmt von Plato. I, 164.
— — (leere) deren Bedeutung erklärt von Kant. VI, 595.
— — (Reflexions- [transſcentale]) deren Amphibolie deducirt von Kant. VI, 610.
— — — deren Anwendung beſtimmt von ebend. eb.
— — (reine) deren Objecte beſtimmt von Plato. I, 165.
— — — deren Quelle beſtimmt von ebend. eb.
— — — deren Tendenz beſtimmt von Kant. VI, 595.
— — (relative) deren Verhältniß zu den entgegengeſetzten beſtimmt von den Pythagoreern. I, 518.
— — — deren Weſen beſtimmt von ebend. eb.
— — (unmittelbare) deren Object und Natur beſtimmt von Spinoza. III, 524.
— — (urſprüngliche) deren Charakter angegeben bey Leibnitz. IV, 142.
— — (zuſammengeſetzte) deren Claſſification bey Locke. IV, 259.
— — — deren Entwickelung aus den einfachen erklärt von ebend. eb.
— — (Form der) deren weſentlicher Charakter beſtimmt von Kant. VI, 596.
— — (Vergleichung [logiſche] der) einer transſcendentalen entgegengeſetzt von Kant. VI, 612.
— — (Vermögen der) deſſen Function beſtimmt von Regis.

gis. III, 414.
Beharrlichkeit (ſynthetiſcher Grundſatz der) aufgeſtellt von Kant. VI, 603.
Beleidigen (Hang zum) deſſen Exiſtenz im Naturſtande bewieſen von Hobbes. III, 269.
Belohnung deren Begriff beſtimmt von Wolf. IV, 633.
Belohnungen Vortheile ihrer Anwendung im Staate gezeigt von Diderot. VI, 456.
— — (göttliche) deren weſentliches Merkmal beſtimmt von Wolf. IV, 633.
— — — deren Tendenz beſtimmt von ebend. eb.
Beobachtung (Selbſt-) deren Vortheile entwickelt von Tſchirnhauſen. IV, 530.
Beredſamkeit deren Tendenz beſtimmt von Kant. VI, 708.
Berührung deren Definition bey Kant. VI, 643.
Beſchaffenheit (äſthetiſche) deren Bedeutung erklärt von Kant. VI. 679.
— — (logiſche) deren Bedeutung erklärt von ebend. eb.
— — (objective) deren Unbeſtimmbarkeit a priori bewieſen von ebend. VI, 603.
Beſchaffenheiten (eigenthümliche) deren Bedeutung erklärt von Hobbes. III, 231.
Beſcheidenheit deren Charakter beſtimmt von Thomaſius. IV, 557.
Beſſerung (ſittliche) deren Bedingungen beſtimmt von Budde; IV, 676. Gundling. 692.
Beſtimmbaren (Grundſatz des — und der Beſtimmung) aufgeſtellt von Kant. VI, 611.
Beſtimmung (Vermögen der Selbſt-) deſſen Begriff beſtimmt im Syſtem des Indeterminiſmus. V, 415.
— — — deſſen Exiſtenz bezweifelt von Prieſtley eb. vertheidigt von Palmer. 435.
— — — deſſen Unzulänglichkeit zur Begründung des Indeterminiſmus bewieſen von Prieſtley. V, 424.
Beſtrafung deren Princip beſtimmt von Hobbes. III, 304.
— — deren Recht auf Einheimiſche beſchränkt von Locke. IV, 300.
Beſtürzung deren Entſtehung erklärt von Thomaſius. IV, 558.
Betrachtung deren Grade beſtimmt von Bruno. II, 745.
— — deren Natur beſtimmt von Malebranche. III, 442.
— — deren Triebfeder beſtimmt von Des Cartes. III, 34.
Betrübniß deren Natur erklärt von den Stoikern. I, 145.
Beurtheilung (äſthetiſche) deren Object beſtimmt von Kant. VI, 680.
— — — deren Princip beſtimmt von Plato. I, 171.
— — — welchem Object ſie vorzugsweiſe beygelegt werde, beſtimmt von Kant. VI, 683.
— — (logiſche) deren Object angegeben bey Kant. VI, 683.
— — (teleologiſche) deren Prin-

Princip aufgeſtellt von Kant. VI, 714.
— — — deren Recht beſtimmt und deducirt von ebend. eb.
Bevölkerung deren Maaßſtab beſtimmt von Stevart. VI, 7. 8.
— — deren doppeltes Princip beſtimmt von ebend. eb.
— — deren Verhältniß zum Ackerbau beſtimmt von ebend. 12.
— — deren Wirkungen auf den Nationalreichthum beſtimmt von ebend. 6.
— — deren ehemaliger Zuſtand in den vornehmſten Staaten mit dem gegenwärtigen verglichen von Hume. V, 597.
Bewegung deren Arten beſtimmt von Ariſtoteles; I, 305. Aeneſidem. 490.
— — deren Bedingungen beſtimmt von Ariſtoteles; I, 304. Sextus Empiricus; 500. Hobbes. III, 243.
— — deren Erklärung bey Ariſtoteles; I, 305. Hobbes; III, 243. Verfaſſer des ſyſteme de la nature; VI, 95. Kant. 640.
— — deren Modificationen beſtimmt von Spinoza; III, 522. bewieſen von ebend. eb.
— — deren Objectivität widerlegt von Zeno; I, 55. Diodorus Kronus; 99. (Gegenargumentation bey Hobbes. III, 244.) den Skeptikern. 493
— — deren Princip (oberſtes) deducirt von Ariſtoteles; I, 330. deſſen Unbegreiflichkeit behauptet von Prieſtley; V, 898. deſſen Beſtimmung bey Spinoza. III, 522.
— — deren allgemeine Tendenz nach dem Verf. des ſyſteme de la nat. VI, 97.
— — (kreisförmige) deren Natur beſtimmt von Ariſtoteles. I, 322.
— — (natürliche) deren Begriff beſtimmt von ebend. I, 329.
— — (örtliche) deren Eintheilung bey ebend. I, 322.
— — (widernatürliche) deren Erklärung von ebend. I, 329.
— — (zuſammengeſetzte) deren Wort- und Sacherklärung bey Mirabaud, VI, 97. Kant; 640. Conſtruction einer ſolchen erklärt von ebend. eb.
— — (Ewigkeit der) geläugnet von Anaxagoras; I, 326. bewieſen von Ariſtoteles; eb. Spinoza; III, 522. dem Verfaſſer des ſyſteme de la nature. VI, 96.
— — (Geſetze der) aufgeſtellt von Wolf; IV, 623. Mirabaud; VI, 97. Des Cartes; 322. Leibnitz; 323. Maupertuis. 322.
— — (Lehre der) als identiſch mit der Naturwiſſenſchaft betrachtet von Kant. VI, 639.
— — — deren Eintheilung bey ebend. eb.
— — (Theorie der) Verdienſte

ſte des Ariſtoteles um ſie. I, 304.
— — (Unendlichkeit und Unveränderlichkeit der) deducirt von Spinoza III, 519.
Bewunderung deren Urſprung und Verhältniß zur Achtung nach Kant VI, 660.
Bewußtſeyn deſſen Bedingung nach Robinet. VI, 204.
— — deſſen Function beſtimmt von Ariſtoteles. I, 268.
— — deſſen Identificirung mit der Denkkraft bey Wolf; IV, 600. Creutz. V, 83.
— — deſſen Princip beſtimmt von Plato. I, 192.
— — deſſen Verhältniß zu den übrigen Gemüthsvermögen beſtimmt von Cruſius. V, 34.
— — — zu den Vorſtellungen beſtimmt von Locke; IV, 254. Reid; V, 455. (verworfen von Prieſtley 456.)
— — (reines) mit dem empiriſchen verwechſelt von Ariſtoteles. I, 270.
— — (unmittelbare Evidenz des) deren Gültigkeit angenommen von Reid. V, 249.
— — (Veränderung des — durch die Affectionen der Ausdehnung) deren Beweiß geführt von Spinoza. III, 524.
— — (Selbſt-) deſſen Begriff beſtimmt von Bonnet. VI, 246.
— — — (empiriſches) deſſen Unterſchied von dem reinen beſtimmt von Kant. VI, 599.
— — — (reines) deſſen Erklärung bey Spinoza. III, 524.
— — — — als Erkenntnißprincip der Exiſtenz des Ichs aufgeſtellt von Des Cartes; III, 14. in wie fern es als ſolches gültig ſey, geprüft von Kant. VI, 599.
— — — — deſſen Nothwendigkeit deducirt von Spinoza. III, 526.
Beyfall deſſen nähere und entferntere Urſache erklärt von den Stoikern. I, 134.
— — (ſkeptiſche Zurückhaltung des) deren Gründe und Mittel beſtimmt von Sextus Empiricus. I, 464.
Bibel (Auslegung der) deren Methode beſtimmt von Spinoza. III, 627.
— — (Recht der Auslegung der) deſſen Innhaber beſtimmt von Hobbes. III, 319.
Bilanz (des jährlichen Erzeugniſſes und der Conſumtion) deren Verhältniß zur Handelsbilanz einer Nation beſtimmt von Smith. V, 727.
Bilanz (Handels-) deren Maaßſtab beſtimmt von Hume. V, 540.
— — — deren Natur beſtimmt von ebend. eb.
— — — deren Princip beſtimmt von Stevart. VI, 16.
— — — (nachtheilige) deren Princip als falſch betrachtet von Smith V, 726.
Billigkeit deren Begriff beſtimmt von Ariſtoteles; I, 386. (Verwechſelung mit der

der Gerechtigkeit. 387.)
Billigung (moraliſche) deren Begriff beſtimmt von Ferguſon. V, 353.
— — — deren Maaßſtab beſtimmt von ebend. 354.
Böſe deſſen Definition bey Thomaſius; IV, 555. Wolf; 629. Budde; 679. Hume. V, 227.
— — deſſen Objectivität beſtimmt von Spinoza. III, 545.
— — (moraliſch:) deſſenQuelle beſtimmt von Plato; I, 213. im Syſtem der oriental. Philoſophie; 595. Philo; 631. Plotin; 726. Melanchthon; II, 500. Pomponatius; 583. Wolf; IV, 629. Gundling. 692.
— — (Princip des) deſſen bildliche Darſtellung in der orientaliſchen Religionsphiloſophie. I, 599.
Borgen deſſen doppelter Zweck beſtimmt von Smith. V, 686.
Bürger (Rechte der) deren gegenſeitiges Verhältniß beſtimmt von Spinoza. III, 588.

C.

Cabbala Erklärung ihres Namens. II, 362. Geſchichte ihres Urſprungs, theils fabelhafte, eb. theils wahre. 365. Anwendung derſelben zu einer allegoriſchen Deutung der bibliſchen Bücher. 440.
Cabbaliſmus Epoche ſeiner Entſtehung. II, 361. Grundlage deſſelben in der Jüdiſch-Alexandriniſchen Philoſophie. 367. Vornehmſte Lehrſätze ſeiner Emanationstheorie 368. und Dämonologie. 375. Kritik jener in Hinſicht auf ihre Tendenz, eine Theodicäe aufzuſtellen. eb. Vornehmſte Anhänger derſelben. 381. 402. 407. 409. 431. 436. 438. 445.
Cärimonien deren Werth beſtimmt von den Eſſenern; I, 617. Hobbes. III, 266.
Capital deſſen Begriff beſtimmt von Smith. V, 666.
— — deſſen Entſtehung erklärt von ebend. V, 620.
— — deſſen verſchiedener Gebrauch beſtimmt von ebend. eb.
— — deſſen Zweck (ſowohl des ſtehenden, als umlaufenden) beſtimmt von ebend. 670.
— — (Landes:) deſſen drey Theile beſtimmt von ebend. 668.
— — (außer Landes gehende) beſtimmt von ebend. 693.
— — (im Lande bleibende) beſtimmt von ebend. eb.
— — (vermehrtes National:) deſſen Wirkungen in Beziehung auf den Staat beſtimmt von Hume. V, 525.
— — (ſtehendes) deſſen Begriff beſtimmt von Smith. V, 667.
— — — deſſen Verhältniß zum umlaufenden beſtimmt von ebend. 669.

—

— — (umlaufendes) deſſen Begriff beſtimmt von ebend. 667.
— — — deſſen verſchiedenes Verhältniß zum reinen Einkommen in der Lage des Privatmanns und des Staats beſtimmt von ebend. 674.
— — (Anlegung des) deren vier mögliche Arten beſtimmt von Smith; V, 692. deren vortheilhafteſte von ebend. 693.
— — (Vermehrung der) deren vorzüglichſte Urſache beſtimmt von ebend. 680.
Capitalgewinn deſſen natürliches Gleichgewicht bey verſchiedenen Arten der Anlegung der Capitale beſtimmt von Smith. V, 635.
— — deſſen Maaßſtab beſtimmt von ebend. 631.
Carteſianiſmus Kritik deſſelben. III, 41. Geſchichte des Streits über ihn in Holland bey Lebzeiten des Des Cartes. 44. Günſtige Aufnahme deſſelben in Frankreich, namentlich unter den Jeſuiten der frühern Zeit. 63. Geſchichte ſeiner Verbreitung und ihrer Hinderniſſe nach dem Tode ſeines Urhebers. 362. Streitſätze deſſelben, welche die Holländiſchen Theologen vorzüglich in Anſpruch genommen. 363. Anhänger, welche er unter ihnen gefunden. 364. Beſchuldigungen von Seiten ſeiner Gegner. 366. Verunſtaltung deſſelben durch jene, und Mißbrauch zur Beſtreitung der poſitiven Religion; 367. ebenfalls durch Socinianer und Arminianer. eb. Verflechtung in die Coccejiſchen Streitigkeiten. 368. Verbannung deſſelben aus Dortrecht und Delft. 369. Sein Einfluß auf Deutſchland 370. und einige der benachbarten Staaten; 371. auf Spanien. eb. Seine Anfeindung unter den ſpätern Jeſuiten in Frankreich. IV, 19. Huet's Kritik deſſelben. III. 351 Verhältniß deſſelben zum Syſtem des Malebranche. 496.
Caſualität (idealiſtiſches Syſtem der) deſſen Charakter beſtimmt von Kant. VI, 723.
Caſuiſtik deren verderbliche Richtung, welche ihr die Jeſuiten gegeben. III, 338.
Cauſalität deren Möglichkeit ohne Succeſſion angenommen von Plotin. I, 697.
— — (Begriff der) deſſen Erkenntnißquelle beſtimmt von Hume; V, 205. 211. Price. 349.
— — — deſſen objective Gültigkeit angenommen als Thatſache des Bewußtſeyns von Plato; I, 183. ebenfalls als axiomatiſch aufgeſtellt von Reid; V, 254. bewieſen von Sextus Empiricus; I, 475. widerlegt von Glanwill; III, 357. Hume; V, 205. 211. Kant VI, 604.
Centralfeuer deſſen Bedeutung bey den Pythagoreern. I, 34.

Charakter (ſittlicher) deſſen Kriterium beſtimmt von Hutcheſon. V, 312.
— — — Mittel zu deſſen Befeſtigung empfohlen von Malebranche. III, 476.
— — — Urſachen, welche ihn begründen oder modificiren, angegeben von Hobbes. III, 256.
Colonien deren Vortheile für die Mutterſtaaten gezeigt von Smith. V, 747.
— — deren Vorzüge vor andern Staaten in Rückſicht der Landesökonomie beſtimmt von ebend. 736.
— — (neuere) deren Urſprung im Verhältniß zu den Colonien des Alterthums betrachtet. V, 735.
— — (Nord-Amerikaniſche) deren politiſches Verhältniß zu andern Colonial-Ländern beſtimmt von Smith. V, 744.
— — — deren Wohlſtand aus ſeinen Quellen abgeleitet von ebend. 738.
Concurſus in wie fern die göttliche Vorſehung ſo genannt werden könne, nach Wolf. IV, 616.
Conſtellationen deren Gültigkeit beſtritten von Auguſtin. I, 794.
Conſtruction (eines Begriffs) deren Erklärung bey Kant. VI, 630.
Continuität deren ſcheinbare Objectivität nach Wolf. IV, 622.
Continuums (unendliche Theilbarkeit des) bewieſen von Ariſtoteles. I, 318.
Credit (öffentlicher) Entſtehung ſeines Bedürfniſſes entwickelt von Stevart. VI, 29. Davenants Anſicht von demſelben. 32.
— — (Papier-) deſſen Vortheile bezweifelt von Hume. V, 523.
Cultur (bürgerliche) deren Abhängigkeit von dem Organ der mechaniſchen Fertigkeiten nach Helvetius. VI, 79.
Cyniſmus deſſen Entſtellung durch die ſpätern Cyniker. I, 105.

D.

Dämonen deren Exiſtenz angenommen von Demokrit; I, 26. Epikur; 123. im Syſtem der orientaliſchen Religionsphiloſophie; 625. der Cabbaliſtiſchen; II, 365. bewieſen von Maximus von Tyrus. I, 669.
— — deren Natur und Verhältniß zu den Menſchen beſtimmt von Plotin. I, 734.
— — deren Wirkungen auf die Körperwelt überhaupt vertheidigt von Budde; IV, 665. ihrer Möglichkeit nach erklärt von Gaſſendi. III, 143.
Dämonologie (ausgeführte Syſteme der) im Orientaliſchen Religionsſyſtem; I, 605. im Syſtem des Cabbaliſmus. II, 365.
Darlehn deſſen zwey Arten und ihr gegenſeitiges Verhältniß be-

beſtimmt von Smith. V, 686.
— — deſſen Begriff beſtimmt von ebend. 687.
Dauer deren Definition bey Hollmann. IV, 656.
— — Urſprung des Begriffs von ihr erklärt von Locke. IV, 261. (Widerlegung dieſer Erklärung bey Leibnitz. IV, 279.)
Definirens (Methode des) beſtimmt von Spinoza; III, 648. Tſchirnhauſen. IV, 533.
Definition Charakter ihrer Gültigkeit nach Spinoza; III, 648. Tſchirnhauſen. IV, 533.
— — was deren Object nur ſeyn könne nach D'Alembert. VI, 388.
— — deren Verhältniß zum Axiom und Theorem beſtimmt von Tſchirnhauſen. IV, 533.
— — deren Weſen beſtimmt von ebend. eb.
— — (genetiſche) deren Charakter beſtimmt von ebend. eb.
Deiſmus deſſen Werth in Beziehung auf Sittlichkeit beſtimmt von Hume. V, 242.
— — (tranſcendentaler) deſſen Bedeutung bey Kant. VI, 621.
Deliberation deren Bedingung beſtimmt von Prieſtley. V, 437
— — deren Möglichkeit erklärt aus mechaniſchen Geſetzen vom Verf. des ſyſteme de la nature. VI, 107.
Deliberiren deſſen Begriff beſtimmt von Hobbes. III, 251.
Demokratie deren Bedingung beſtimmt von Ariſtoteles. I, 402.
— — deren zwiefache Form beſtimmt von Plato. I, 243.
— — deren Ideal entworfen von Ariſtoteles; I, 408. Hobbes; III, 279. Spinoza. 617.
— — deren Verhältniß zu den übrigen Regierungsformen überhaupt beſtimmt von Plato; I, 243. Ariſtoteles; 401. zur Ariſtokratie insbeſondre von Spinoza. III, 617.
— — deren Vortheile und Nachtheile gegen einander abgewogen von Hobbes. III, 287.
Demonſtration deren Eintheilung bey Ridiger. IV. 710.
— — deren ausſchließliche Objecte nach Hume. V, 211.
— — deren Tendenz beſtimmt von Ariſtoteles. I, 289.
— — (mathematiſche) deren Charakter beſtimmt von Ridiger. IV, 710.
— — — deren Fundament beſtimmt von Wolf IV, 590.
— — — deren Verhältniß zu der intellectuellen beſtimmt von Ridiger. IV, 710.
Demuth deren Erklärung bey Des Cartes. III, 33.
Denken als weſentliche Eigenſchaft des Geiſtes betrachtet von Des Cartes; III, 14.

als Modification deſſelben von Locke; IV, 255. als eigenthůmlich weſentlicher Charakter des menſchlichen Geiſtes betrachtet von Robinet. VI, 234.
— — deſſen Natur nach Plato; I, 164. Ariſtoteles. 280.
— — deſſen Urſprung erklårt von Plato; I, 164. Wolf; IV, 593. Kant. VI, 582.
— — (abſolutes) deſſen Erklårung bey Spinoza. III, 524.
— — (empiriſches) deſſen Natur beſtimmt von Plato. I, 168.
— — (reines) deſſen zwiefache Art beſtimmt von ebend. eb.
— — — deſſen Natur. eb.
— — (unendliches) deſſen Identitåt als Modification der Gottheit mit der unendlichen Ausdehnung deducirt von Spinoza. III, 522.
— — — deſſen Modificationen beſtimmt von ebend. 523.
Denkens (Methode [analytiſche] des) deren Tendenz beſtimmt von Regis. III, 401.
— — — gleiche Beſtimmung von ebend. eb.
— — (Objecte des) deren Natur beſtimmt von Plotin; I, 696. zu alleinigen Principien der Sinnenerſcheinungen erhoben von ebend. eb.
Denk-Vermögen deſſen Eintheilung bey Bruno. II, 743.
— — deſſen Modificationen beſtimmt von Des Cartes. III, 29.
— — deſſen Möglichkeit erklårt von Epikur. I, 124.
— — deſſen Natur beſtimmt von ebend. eb.
— — deſſen Sitz beſtimmt von ebend. eb.
— — deſſen Unabhångigkeit vom Körper, in wie fern ſie Statt finde, beſtimmt von Creutz. V, 84.
— — deſſen Verbindung mit dem Körper erklårt von Ariſtoteles. I, 355.
— — deſſen Verhåltniß zu den übrigen Gemüthsvermögen beſtimmt von den Stoikern; I, 140. zur Empfindungskraft insbeſondre von Ariſtoteles. 273.
Deſpotie deren Definition bey Ariſtoteles. I, 404.
— — deren Rechtmåßigkeit bewieſen von Filmer; IV, 298. Gundling; 699. beſtitten von Locke. IV, 297.
Deſpotiſmus deſſen nachtheiliger Einfluß auf die Bevölkerung gezeigt von Sydney. IV, 463.
— — (rechtmåßiger) deſſen mögliche Principien beſtimmt. IV, 451.
Determinationen (des Willens) deren ſtuffenweiſe Entwickelung bey dem Verf. des ſysteme de la nature. VI, 109.
Determiniſmus Zuſammenſtellung der vornehmſten Beweiſe für und wider denſelben. V, 410. fg.

Dia-

Dialectik deren Begriff beſtimmt von Plato; I, 165. Plotin. I, 679.
— — deren Erfinder. I, 73.
— — deren Object beſtimmt von Plato. I, 165.
— — deren Syſtem entworfen von Ariſtoteles. I, 563.
— — deren Verwechſelung mit der Metaphyſik von Plato. I, 178.
Diallelus deſſen Charakter. I, 466.
Dialog (philoſophiſcher) deſſen Bearbeitung von Plato, verglichen mit andern Dialogen der ältern und neuern Zeit. I, 154.
Dichtkunſt deren Tendenz nach Kant. VI, 708.
Differential-Rechnung deren ſtreitiger Erfinder. IV, 125.
Differenz (ſpecifiſche) deren Beſtimmungsgrund angegeben von Locke. IV, 268.
Ding (an ſich) deſſen Definition bey Ariſtoteles; I, 282. 334. Kant VI, 611.
— — — deſſen Eintheilungen bey Plato. I, 180. 190.
— — — deſſen Exiſtenz in der Zeit näher beſtimmt von ebend. 187.
— — — deſſen Identificirung mit dem Dinge als Erſcheinung bey Gorgias. I, 86.
— — — deſſen Prädicate und ihr weſentlicher Unterſchied von den Prädicaten des Dinges als Erſcheinung von Plato. I, 187.
— — — deſſen Realität, woraus ſie erkannt werden könne, beſtimmt von ebend. eb.
— — — deſſen Transcendentalität beſtritten von Herbert; III, 182. vertheidigt von Gaſſendi; 183. bewieſen von Kant. VI, 611.
— — — deſſen Verhältniß zu dem Dinge als Erſcheinung beſtimmt von Plato. I, 186.
— — (denkbares) identificirt mit dem Verſtande von Ariſtoteles. I, 272.
— — (einzelnes) deſſen charakteriſtiſches Merkmal beſtimmt von Spinoza. III, 522.
— — — deſſen unmittelbarer Urſprung aus der unendlichen Subſtanz beſtritten von ebend. 527.
— — — deſſen Verhältniß zu ſeinem Begriff beſtimmt von ebend. 524.
— — (als Erſcheinung) deſſen Erklärung in Bezug auf den Grundſatz des Innern und Aeußern bey Kant. VI, 611.
— — — deſſen Prädicate beſtimmt von Plato. I, 187.
— — (überhaupt) deſſen Begriff beſtimmt von Ariſtoteles. I, 334.
— — — deſſen Eigenſchaften von ebend. 335.
— — — deſſen Eintheilungen bey den Pythagoreern. I, 342.
— — (zufälliges) deſſen Definition bey Ariſtoteles. I, 334.

Dinges (Einheit des) deren Grundlage beſtimmt von Plato. I, 181.
— — (Exiſtenz [wirkliche] des) deren Begriff beſtimmt von Spinoza. III, 540.
— — (Vernichtung des) deren Möglichkeit auf eine äuſsere Urſache beſchränkt von ebend. eb.
— — (Vielheit des) worauf ſie beruhe, erklärt von Plato. I, 181.
— — (Zahl [qualitative] des) deren Bedeutung bey ebend. eb.
— — — [quantitative] ſiehe ebend.
Ding (Nicht-) deſſen doppelter Gegenſatz im Verhältniſſe zum Dinge beſtimmt von Plato. I, 191.
Dinge (einzelne) deren gegenſeitiges Verhältniß beſtimmt von Spinoza. III, 528. Verhältniß zum Univerſum von ebend. 590.
— — (Reihe der einzelnen) deren Unergründlichkeit bewieſen von ebend. 650.
— — (Innbegriff der endlichen) deren Natur beſtimmt von ebend. 520.
— — (ewige) deren Objectivität und urſprüngliches Seyn bewieſen von Ariſtoteles. I, 339.
— — (unveränderliche) deren Begriff beſtimmt von Plato. I, 182.
— — (veränderliche) deren Begriff beſtimmt von ebend. eb.
— — (Verſtandes-) deren Natur und Verhältniß nach Plato; I, 167. Kant. VI, 608.
— — — deren negativer Gebrauch beſtimmt von Kant. VI, 609.
— — (verwerfliche) Bedeutung dieſes Begriffs bey den Stoikern; I, 539. Anwendung deſſelben auf einige Objecte. eb.
— — (vorzügliche) Bedeutung dieſes Begriffs bey ebend.; eb. Anwendung auf einige Objecte. eb.
— — (Stufenleiter der) aufgeſtellt von Ficin. II, 175.
— — (objective Wirklichkeit der) angenommen von Reid. V, 250.
Diſciplin deren Elemente beſtimmt von Sextus Empiricus. I, 563.
— — deren Exiſtenz verworfen von den Skeptikern. I, 563.
Diſputiren Angabe der Schulen des Alterthums, welchen es vorzüglich eigen geweſen; I, 97. 832. der Periode, in welcher es am meiſten geherrſcht hat. 833. Gebrauch der Form des Diſputs bey den Schriftſtellern des Mittelalters. 834. Vorzüglichſtes Object deſſelben in dieſer Periode. eb.
Dogmatiſmus deſſen Apologie bey Campanella. II, 883.
— — deſſen Beſtreitung bey Arceſilaus; I, 434. Karneades; 440. Pyrrho; 449.

Ti-

Timon von Phlius; 456. Sextus Empiricus; 465. Gaſſendi; III, 122. Glanwill; 357. Kant. VI, 625.
— — deſſen Verhältniß zum Skepticiſmus und Akademiciſmus beſtimmt von Sextus Empiricus; I, 463. zu jenem allein von Glanwill. III, 357.
— — (negativer) deſſen Begründer. I, 428.
— — — deſſen Verhältniß zum Pyrrhoniſmus. I, 432.
Durchſichtiges deſſen Natur nach Ariſtoteles. I, 549.

E.

Edel (moraliſch) deſſen Charakter beſtimmt von den Stoikern; I, 143. Thomaſius. IV, 566.
Egoiſmus vornehmſte Verfechter deſſelben unter den ältern philoſophiſchen Schulen; I, 77 in den neuern Zeiten. VI, 97. 127.
Eheſtand Meinung der Eſſener über deſſen Zuläſſigkeit. I, 616.
— — deſſen Zweck beſtimmt von Wolf. IV, 641.
Ehren-Bezeugung deren Begriff beſtimmt von Hobbes. III, 311.
Ehren-Zeichen deren Ertheilung widerrathen von Spinoza. III, 614.
Ehrgeitz deſſen Natur erklärt von Thomaſius. IV, 561.
— — deſſen politiſch gefährliche Wirkungen entwickelt von ebend. eb.
Eid in welchem Fall er zuläſſig ſey, beſtimmt von Plato. I, 247.
Eigenſchaften (Grund-) deren objective Gültigkeit widerlegt von Berkeley. V, 93.
Eigenthum (Geſammt-) deſſen Unzuläßlichkeit bewieſen von Locke. IV, 310.
— — (Privat-) deſſen natürlicher Maaßſtab beſtimmt von ebend. 309.
— — — deſſen vornehmſtes Object beſtimmt von ebend. eb.
— — — deſſen Rechtsgrund deducirt von ebend.; IV, 309. Gundling. 698.
— — (unbedingtes — der Unterthanen) deſſen rechtliche Gültigkeit in Anſpruch genommen von Hobbes. III, 294.
Eigenthums-Rechts (Lockeſche Theorie des) verglichen mit der Fichteſchen Formations-Theorie. IV, 309. Einwendungen gegen dieſelbe. 311.
Einbilden deſſen Verhältniß zum Denken beſtimmt von Spinoza. III, 531.
Einbildungen deren Entſtehung erklärt von Spinoza. III, 531.
— — deren Natur beſtimmt von Malebranche. III, 433.
— — deren Verhältniß zu Wahrheiten von Spinoza. III, 531.
Einbildungskraft Bedingung ihrer Wirkſamkeit beſtimmt von Auguſtin I, 801.
— — deren Function in Bezie-

ziehung auf die Totalität der Erkenntniß beſtimmt von Ariſtoteles; I, 272. Plotin; 724. Tſchirnhauſen; IV, 532. Cruſius; V, 26. Bonnet; VI, 252. Kant. 594.
— — deren Innbegriff von Tſchirnhauſen. IV, 532.
— — deren Verhältniß zu den andern Gemüthsvermögen überhaupt von Ariſtoteles; I, 270. zur Sinnlichkeit und dem Verſtande insbeſondre von Kant; VI, 594. zum Verſtande von Tſchirnhauſen. IV, 532.
— — (empiriſche) deren Verhältniß zur reinen beſtimmt von Kant. VI, 594.
— — (productive) deren Bedeutung erklärt von ebend. eb.
— — (reine) deren Verhältniß zur Sinnlichkeit beſtimmt von ebend. eb.
— — (reproductive) in welcher Beziehung die empiriſche ſo heiße, beſtimmt von ebend. eb.
— — (tranſcendentale) in welcher Beziehung die reine ſo genannt werde, erklärt von ebend. eb.
Einerleyheit deren doppelte Erkenntnißquelle beſtimmt von Locke. IV, 270.
— — (Grundſatz der) aufgeſtellt von Kant. VI, 610.
Einfach deſſen Exiſtenz bewieſen von Wolf. IV, 592.
— — deſſen Identität mit dem Uneingeſchränkten behauptet von Creutz. V, 83.
— — (endlich-) deſſen Verhältniß zum unendlich-Einfachen beſtimmt von Wolf. IV, 592.
Einfachen (Veränderlichkeit des) worauf ſie ſich beziehe, beſtimmt von ebend. eb.
Einheit deren Verhältniß zur Welt beſtimmt von Pythagoras; I, 30. zu der Zweyheit von den Pythagoreern; 41. verwechſelt mit Einfachheit und Einerleyheit von Ariſtoteles. I, 342.
— — (ſynthetiſche) deren Tendenz beſtimmt von Kant. VI, 595.
— — (Idee der) deren Urſprung erklärt von Locke. IV, 264.
— — (Verknüpfung der — mit der Vielheit) deren Nothwendigkeit zur Erkenntniß des Dinges gezeigt von Plato. I, 186.
Einheiten (obere) deren Verhältniß zur oberſten Einheit beſtimmt von Proklus. I, 762.
Einkommen (reines) deſſen Unterſchied vom rohen beſtimmt von Smith. V, 673.
— — — deſſen verſchiedenes Verhältuiß zum ſtehenden und umlaufenden Capital von ebend. eb.
Einſicht deren Kriterium beſtimmt von Tſchirnhauſen. IV, 532.
Einſtimmung (Grundſatz der) aufgeſtellt von Kant. VI, 610.
Eklekticiſmus deſſen Herrſchaft im Neu-Platoniſchen Syſtem;

ſtem; I, 653. in den Syſtemen der Deutſchen Philoſophen bis auf die neueſten Zeiten. IV, 661. Charakteriſirung und Empfehlung deſſelben von Budde. 663.

Ekſtaſe (Zuſtand der) erklärt von Plotin. I, 678.

Eleaticiſmus deſſen eigenthümlicher Geiſt. I, 60. Verdienſte um die Philoſophie durch die zuerſt in ihm gemachte Unterſcheidung zwiſchen reiner Vernunft- und Erfahrungs-Erkenntniß. eb.

Element (Grund-) deſſen objective Beſtimmung von Thales; I, 18. Anaximander; eb. Anaximenes; eb. Heraklit; eb. Empedokles; eb. Pythagoras; 30. Anaxagoras; 70. den Stoikern; 137. verſchiednen andern Philoſophen des Alterthums, bey Sextus Empiricus erwähnt. 481.

Elemente deren verſchiedne Bewegung beſtimmt von Ariſtoteles. I, 323.

— — Eigenthümliche Anſicht des Verhältniſſes derſelben in den vier von den Cabbaliſten angenommenen Welten. II, 375.

— — deren Zahl verſchiedentlich beſtimmt von Plato. I, 190.

— — (abſolut leichte) deren objective Beſtimmung bey Ariſtoteles. I, 323.

— — (abſolut ſchwere) deren objective Beſtimmung bey ebend. eb.

Emanation (Hypotheſe der) eingeſchränkt auf thieriſche und menſchliche Seelen von Plato; I, 202. ausgedehnt auf die Dinge überhaupt von der Schule der Neu-Platoniker. eb.

— — — deren Art und Weiſe in dieſer Allgemeinheit beſtimmt von Proklus. I, 762.

— — — deren Möglichkeit erklärt von Plotin. I, 695.

— — — deren Nothwendigkeit bewieſen von den Cabbaliſten. II. 368.

— — (Theorie der) deren Widerlegung bey Auguſtin. I, 800.

Emanationen deren Grade und Verhältniſſe zur Gottheit beſtimmt im Religionsſyſtem der Cabbaliſten. II, 369.

Empfindbar deſſen Arten beſtimmt von Ariſtoteles. I, 266.

Empfindung deren Eintheilung in Senſation und Anſchauung bey Plato. I, 161.

— — deren Erklärung bey Epikur; I, 115. Ariſtoteles; 266. 351. Plotin; 690. Hobbes; III, 237. Wolf. IV, 594.

— — deren Object beſtimmt von Ariſtoteles. I, 270.

— — deren Objectivität beſtritten von Ariſtipp; I, 106. Berkeley; V, 122. vertheidigt von Epikur. I, 117.

— — deren Princip beſtimmt von Galen. I, 665.

— — deren Verhältniß zur Afficirung und Einbildung be-

beſtimmt von Tſchirnhauſen; IV, 534. zum Begriffe beſtimmt von Plato; I, 162. Plotin. I, 690.
— — deren vermittelndes Vermögen von Plotin. I, 690.
— — (geiſtige) dem Menſchen eigenthümlich beygelegt von Büffon. VI, 67.
— — (Grund-) deren objective Beſtimmung bey Condillac. VI, 63.
Empfindungs-Vermögen deſſen Natur beſtimmt von Epikur I, 124.
— — deſſen Sitz als durch den ganzen Körper verbreitet angenommen von ebend. eb.
— — deſſen Wirkungen ihrer Möglichkeit nach erklärt von ebend. eb.
Empiriſch deſſen Bedeutung erklärt von Kant. VI, 584.
Empiriſmus deſſen vorzügliche Aufnahme unter der Franzöſiſchen Nation, aus ihren Urſachen entwickelt. VI, 93.
— — deſſen conſequenteſte Behauptung im Lockeſchen Syſtem IV, 283.
— — deſſen vornehmſte Vertheidiger im Alterthum; I, 115. 419. unter den Neuern. III, 220. 237. IV, 283. VI, 58. 79. 104.
Empörung deren Urſachen angegeben von Hobbes. III, 295.
Encyclopädie (Franzöſiſche) deren Hauptunternehmer; VI, 370. Einfluß auf die Erweiterung der Litteratur; 371. Tendenz; eb. Behandlungsart der darin enthaltenen philoſophiſchen Gegenſtände. eb.
Endlich deſſen Verhältniß zum Unendlichen beſtimmt von Spinoza; III, 520. zu dieſem und dem abſolut Negativen von Robinet. VI, 175.
Endlichen (Idee des) deren Deduction bey Malebranche. III, 446.
End-Zweck deſſen Begriff beſtimmt von Spinoza. III, 544.
Entdecken deſſen Begriff in ſcientifiſcher Bedeutung beſtimmt von Ferguſon. V, 351.
Entelechie deren Begriff beſtimmt von Ariſtoteles; I, 305. Leibnitz. IV, 139.
— — (freye) deren ausſchließendes Subject beſtimmt von Ariſtoteles. I, 341.
— — (oberſte) deren Verhältniß zu den untergeordneten beſtimmt von ebend. eb.
— — (reine) deren doppelte Beziehung bey Ariſtoteles. I, 345.
— — (urſprüngliche) deren Bedeutung bey Leibnitz. IV, 221.
Engel deren doppelte Gattung und ihr verſchiedenes Verhältniß zur Gottheit und dem Menſchengeſchlecht beſtimmt von Philo. I, 628.
— — deren Natur nach Ficin; II, 87. nach der Vorſtellungsart des Cabbaliſtiſchen

ſchen Religionsſyſtems; II, 373. Gaſſendi. III, 151.
— — deren Rangordnung und Wirkungen beſtimmt nach der Jüdiſch-orientaliſchen Vorſtellungsart. I, 605.
— — deren Wirkungen beſtimmt von Ficin. II, 187.
Entgegengeſetzt deſſen abſolute Coincidenz in der Natur behauptet von Heraklit; II, 793. durch Beyſpiele erläutert. eb.
Entſtehen deſſen Unmöglichkeit ſchlechthin behauptet von Xenophanes I, 44. und einigen andern Philoſophen des Alterthums; 301. 523. mit Einſchränkung auf die Materie der Dinge von Hobbes; III, 246. Leibnitz. IV, 149. Widerlegung dieſer Behauptung in ihrer Allgemeinheit bey Ariſtoteles; I, 301. Sextus Empiricus. 528.
Entwickeln (ſich) deſſen Bedeutung erklärt von Bonnet. VI, 262.
Epigeneſis (Theorie der) deren Charakter und Werth nach Kant. VI, 726.
Epikureiſmus deſſen Verunſtaltung durch ſeine ſpätern Anhänger. I, 128. Urſachen ſeiner Anfeindung im Alterthum und Mittelalter. 129. Verbreiter deſſelben unter den Römern. 574. Erneuerung deſſelben von Gaſſendi; III, 120. La Mettrie. VI, 318.
Erde (Bildung der) Bonnets Hypotheſe von deren drey Urepochen. VI, 294.
Eremitiſmus deſſen Grundkeime. I, 614.
Erfahrung in eine äußere und innere geſchieden von Locke. IV, 254.
— — deren Einfluß auf die Aenderung des ſittlichen Charakters beſtimmt von Hobbes. III, 254.
— — deren Princip aufgeſtellt von Tſchirnhauſen. IV, 529.
— — deren Urſprung beſtimmt von den Stoikern. I, 133.
— — deren Verhältniß zum Gemüth in Bezug auf die Entwickelung der Vorſtellungen erklärt von Leibnitz. IV, 277.
— — (zufällige) deren Charakter beſtimmt von Spinoza. III, 634.
Erhabne deſſen Begriff beſtimmt von Home; V, 360. Kant. VI, 681.
— — deſſen Fundament nach Kant. VI, 695.
— — (dynamiſch) deſſen Gattungen nach Kant. VI, 697.
— — (mathematiſch) deſſen Charakter nach ebend. 694.
— — (Ideal des) deſſen Object nach ebend. 698.
— — (Wohlgefallen am) deſſen Entſtehung erklärt von ebend. 693.
Erinnerung deren Bedingung beſtimmt von Spinoza. III, 556.
— — (Geſetz der) nach Bonnet. VI, 251.
Erinnerungs-Vermögen deſſen Innbegriff beſtimmt von Pla-

Plato. I, 163.
— — deſſen Verhältniß zum Empfindungs-Vermögen beſtimmt von Campanella. II, 891.
Erkenntniß deren Arten beſtimmt von Malebranche. III, 449.
— — deren Begriff beſtimmt von Protagoras; I, 81. Plato; 177. Hobbes. III, 230.
— — deren Grade von Ficin. II, 241.
— — deren Identität mit der Empfindung behauptet von Campanella. II, 902.
— — deren Princip beſtimmt von Xenophanes; I, 46. Parmenides; 48. Meliſſus; 53. Zeno (dem Eleatiker); 56. Epikur; 115. den Stoikern; 133. Plato; 169. Ariſtoteles; 293. Campanella; II, 889. Des Cartes; III, 12. Gaſſendi; 125. Hobbes; 323. Malebranche; 444. Huet; 552. Cudworth; 671. Leibnitz; IV, 142. Locke; 242. Tſchirnhauſen; 529. Thomaſius; 552. Wolf; 591. Berkeley; V, 91. Reid; 247. Beattie; 260. Oswald; 265. Search; 287. Hutcheſon; 307. Condillac; VI, 58. Helvetius; 79. Bonnet; 246. D'Argens; 316. den Encyclopädiſten; 372. D'Alembert; 386. Kant. 582.
— — deren Schranken (ob- und ſubjective) beſtimmt von Bruno; II, 782. Locke. IV, 269. fg.
— — (analytiſche) deren Princip poſitiv beſtimmt von Kant. VI, 582.
— — (anſchauende) deren Natur beſtimmt von Spinoza. III, 531.
— — — deren Verhältniß zur ſymboliſchen nach Eberhard. VI, 526.
— — (a priori) deren Bedeutung erklärt von Kant. VI, 638.
— — — deren Exiſtenz bewieſen von Leibnitz. IV, 276.
— — — deren Object beſtimmt von ebend. eb.
— — — deren Verhältniß zur Erkenntniß a poſteriori von Leibnitz unrichtig beſtimmt. IV, 278.
— — (durch Ideen) deren Natur beſtimmt von Malebranche. III, 449.
— — — deren Object von ebend. 450.
— — — deren Verhältniß zur Erkenntniß durch den innern Sinn von ebend. eb.
— — (philoſophiſche) deren Unterſchied von der hiſtoriſchen nach Kant; VI, 634. von der mathematiſchen in Rückſicht der Erkenntnißquelle nach ebend. eb.
— — (der Dinge [durch ſich ſelbſt]) deren Natur beſtimmt von Malebranche. III, 449.
— — — — deren Object beſtimmt von ebend. eb.
— — — [ſinnliche] deren Object beſtimmt von Xenophanes; I, 46. Parmeni-

des. 48.
— — — — deren objective Realität beſtritten von Xenophanes; I, 46. Parmenides; 48. Meliſſus; 51. Zeno; 56. Ariſtipp; 107. Berkeley; V, 91. Hume; 210. vertheidigt von Epikur; I, 115. den Stoikern; 133. Reid; V, 250. Beattie. 261.
— — — — (Widerſtreit der — mit der Vernunft-Erkenntniß) zuerſt aufgedeckt von den Eleatikern. I, 54.
— — — [durch den innern Sinn] deren Natur beſtimmt von Malebranche. III, 449.
— — — — deren Object von ebend. 451.
— — — [durch Vermuthung] deren Natur beſtimmt von ebend. 449.
— — — — deren Object von ebend. 454.
— — (Objecte der) deren Gattung beſtimmt von Tſchirnhauſen. IV, 531.
— — (Lockiſche Theorie des Urſprungs der) deren Verhältniß zur Leibnitziſchen; IV, 274. Leibnitziſche Kritik derſelben; eb. namentlich in Beziehung auf die Nichtexiſtenz angebohrner Begriffe und Grundſätze; 275. Kantiſche Kritik derſelben. 281. Hauptmängel: Verkennung des ſpecifiſchen Unterſchiedes zwiſchen Sinnlichkeit und Verſtand; eb. Einſeitige Ableitung der Erkenntniß aus ihrem realen Princip. 282. Verdienſte dieſer Theorie. 283.
— — (Vernunft-) deren Bedingung beſtimmt von Leibnitz. IV, 141.
— — — deren Umfang beſtimmt von Locke. IV, 270.
Erkenntniß-Princip Beſtimmung des praktiſchen insbeſondere von Kant. VI, 648.
— — Mangel eines evidenten bewieſen von Hume; V, 209. D'Alembert. VI, 389.
— — Verwechſelung des formalen mit dem realen bis auf Kant wegen des verkannten Unterſchiedes zwiſchen Verſtand und Sinnlichkeit. VI, 582.
Erkenntniß-Quellen (ſubjective) deren Unterſchied bloß logiſch angenommen von Leibnitz IV, 175. und Wolf; 594. logiſch von Kant. VI, 583.
Erkenntniß-Vermögen deſſen Eintheilung bey Ariſtoteles. I, 266.
— — deſſen Unterſchied vom Verſtande nach Meier. V, 19.
— — (Theorie des) Erſter Verſuch einer Kritik deſſelben gemacht von Ariſtoteles. I, 264. Mangelhaftigkeit aller Theorien über daſſelbe in Bezug auf die Beſtimmung der Grenzen der Vernunft bis auf Kant. VI, 579.
Erkenntniſſe deren Eintheilung nach d'Alembert; VI, 381. nähere und entferntere Beziehung zur Philoſophie nach ebend. 382.

Erklärungen (nominale) deren Unzulänglichkeit behauptet von Leibnitz. IV, 133.
Ernährungs-Vermögen deſſen Functionen nach Ariſtoteles. I, 347.
— — deſſen Tendenz nach ebend. eb.
Eroberung (Recht der) deſſen Ungültigkeit als Princip der Staatsverfaſſung bewieſen von Locke. IV, 347.
Erzeugte deren Aehnlichkeit mit den Erzeugenden erklärt von Maupertuis. VI, 333.
Erzeugung deren Begriff beſtimmt von Robinet. VI, 208.
— — deren nothwendige Geſetze nach ebend. 189.
— — deren Princip aufgeſtellt von Kant. VI, 604.
— — (gleichgültige) Hypotheſe von derſelben verworfen von Bonnet. VI, 271.
Erzieher Regeln ſeines Benehmens beſtimmt von Plato. I, 248.
Erziehung deren Einfluß auf die Bildung des ſittlichen Charakters beſtimmt von Hobbes. III, 260.
— — deren Methode beſtimmt von Plato. I, 247.
— — deren Tendenz beſtimmt von Plato; I, 247. Locke; IV, 432. Prieſtley. V, 474.
— — (äſthetiſche) deren Methode beſtimmt von Plato. I, 249.
— — (intellectuale) deren Methode beſtimmt von ebend. eb.
— — — Reformen Baſedow's in ihr. VI, 556.
— — (moraliſche) deren Methode beſtimmt von Plato. I, 249.
— — (phyſiſche) deren wichtigſte Regeln gegeben von Plato. I, 248.
— — — deren erſte Verbeſſerer. VI, 555. Eigenthümliche Verdienſte Baſedow's um dieſelbe. eb.
— — (religiöſe) Methode derſelben empfohlen von Crouſatz. V, 80.
— — (Theorie der) Verdienſte Locke's um dieſelbe; IV, 432. Rouſſeau's. 437.
Erziehungs-Weſen deſſen Reformatoren in Deutſchland; V, 79. deſſen Beſchaffenheit in Baſedow's Zeitalter. eb.
Eſſeniſmus deſſen Urſprung, in ſo fern er ſich beſtimmen läßt. I, 614. Urſachen der Vermiſchung Griechiſcher Religionsbegriffe mit den ſeinigen. eb. Uebereinſtimmung ſeiner Lehren mit denen des Chriſtenthums. 619. 620.
Ethik deren Begriff beſtimmt von Hobbes; III, 232. More. 691.
— — deren Object von Ariſtoteles. I, 263.
— — deren Verhältniß zur Politik von Hobbes. III, 232.
Eudämoniſmus deſſen vornehmſte Apologeten unter den philoſophiſchen Schulen des Alterthums; I, 78. 105. 126. unter den Neuern. VI, 91.

91. 127. Beſtreitung der abſoluten Gültigkeit deſſelben bey Ariſtoteles. I, 388.
Evidenz deren Haupt-Bedingung beſtimmt von Malebranche. III, 461.
— — deren Beziehung zu den Aeuſſerungen der praktiſchen Gemüthsvermögen erklärt von den Stoikern. I, 135.
— — deren Charakter nach D'Alembert. VI, 379.
— — deren Kriterium angegeben von Locke; V, 257. Prieſtley. 260.
— — deren willkührliche und unwillkührliche Urſachen beſtimmt von Malebranche. III, 641.
— — (des Herzens) deren Bedeutung bey D'Alembert. VI, 380.
Evolutions-Theorie deren Charakter und Werth nach Kant. VI, 725.
— — deren Verallgemeinerung bey Robinet. VI, 212.
Ewig identiſch mit dem Bleibenden und dem Daſſelben nach Bruno. III, 731.
Ewigkeit deren Verwechſelung mit der Dauer in der gemeinen Vorſtellungsart nach Spinoza. III, 559.
— — (abſolute) entgegengeſetzt einer Ewigkeit in der Zeit von Plotin; I, 680. deren gegenſeitiges Verhältniß beſtimmt von ebend. 681.
— — (Idee der) deren Angebohrenheit bewieſen von Leibnitz. IV, 279.
Excommunications-Recht deſſen Deduction bey Locke. IV, 389.
— — deſſen Einſchränkung beſtimmt von ebend. eb.

F.

Falſch in wie fern es vom Verſtande gedacht werden könne, nach Ariſtoteles. I, 277.
— — deſſen Merkmal nach Spinoza. III, 529.
Falſchheit deren letzter objectiver Grund nach Ariſtoteles. I, 271.
— — deren Natur als Schranke der Erkenntniß beſtimmt von Malebranche; III, 468. Spinoza. 529
Fatalismus deſſen vornehmſte Vertheidiger im Alterthum; I, 140. in der neuern Zeit. IV, 183. VI, 168. Vollendetſte Darſtellung deſſelben. eb. Beweiſe gegen denſelben bey Crouſatz; V, 68. VI, 171. deſſen Unabhängigkeit vom Naturalismus gezeigt vom Verf. des ſysteme de la nature. VI 148.
Fatalität (idealiſtiſches Syſtem der) deſſen Charakter beſtimmt von Kant. VI, 723.
Fertigkeit deren Begriff nach Ariſtoteles. I, 338. 369.
Feuchtigkeit (befruchtende) erklärt von Bonnet. VI, 263.
Feuer deſſen Verhältniß zu den übrigen Elementen beſtimmt von Plotin; I, 681. Agrippa. II, 417
— — (irdiſches) deſſen Verhältniß zu dem himmliſchen be-

beſtimmt von Picus von Mirandula; II, 395. Agrippa. 417.
Fiction deren Verhältniß zum Glauben an wirkliche Thatſachen nach Hume. V, 205.
Figur deren Erklärung bey Plato. I, 190.
Flächen-Kraft entgegengeſetzt der durchdringenden Kraft von Kant. VI, 643.
Fötus deſſen Verhältniß zum Keim und zum erwachſenen Naturweſen beſtimmt von Robinet. VI, 202.
Form Unterſcheidung zweyer Arten derſelben bey Bruno. II, 773.
— — deren Begriff nach Ariſtoteles; I, 303. Hobbes. III, 246.
— — deren Identität mit der wirkenden Urſache, in wie fern ſie Statt finde, beſtimmt von Bruno. II, 773.
— — deren Stufenfolge entwickelt von ebend. 745.
— — deren Verhältniß zur Körperwelt beſtimmt von Plotin; I, 688. zur Materie von ebend.; 682. 688. Thomas von Aquino. II, 520.
— — (allgemeine) deren Identität mit der allgemeinen Materie bewieſen von Bruno. II, 780.
— — — deren Verhältniß zu den äußerlichen Formen der Dinge beſtimmt von ebend. 777.
— — (zufällige) den allgemeinen entgegengeſetzt von ebend. 780.
Formen (Mannichfaltigkeit der) deren Princip beſtimmt von ebend. 785.
— — (Princip der) als Lichtweſen dargeſtellt von Plotin. I, 689. Urſprung dieſer Vorſtellungsart. eb.
Formations-Theorie (Fichteſche) dem weſentlichen Innhalt nach bereits aufgeſtellt von Locke. IV, 309.
Fortpflanzung (fehlerhafte) deren Begriff in politiſcher Rückſicht, und deren politiſche Folgen beſtimmt von Stevart. VI, 12.
Freude deren Begriff beſtimmt von den Stoikern. I, 145.
— — deren Entſtehung erklärt von Des Cartes; III, 34. Hobbes; 255. Spinoza. 542.
— — deren Verhältniß zur Hoffnung und Traurigkeit beſtimmt von Spinoza. III, 549.
Freundſchaft deren Werth beſtimmt von Hegeſias. I, 112.
Freyheit (moraliſche) deren Bedingung nach Condillac. VI, 64.
— — — deren Begriff beſtimmt von Plato; I, 212. Ariſtoteles; 361. Plotin; 724. Melanchthon; II, 492. Pomponatius; 572. Gaſſendi; III, 171. Spinoza; 534. Regis; 415. King; IV, 91. Leibnitz; 160. Budde; 679. Hume; V, 206. Hartley; 279. Prieſtley; 409. Condillac; VI, 63. d'Alembert; 406. Tetens. 532.

— — — deren Exiſtenz angenommen von Epikur; I, 127. bewieſen von Plato; 212. Ariſtoteles; 364. Plotin; 724. Auguſtin; 793. Pomponatius; II, 572. als Thatſache des Bewußtſeyns angenommen von DesCartes; III, 27. Gaſſendi; 171. More; 693. Leibnitz; IV, 161. Wolf; 628. Reid; V, 251. bewieſen von Budde; IV, 672. Crouſatz; V, 63. Hume; 206. als Poſtulat für die Begründung der Religion angenommen von Hartley; V, 279. Price; 413. bewieſen von Palmer; 426. fg. Condillac; VI, 63. als Thatſache angenommen v. D'Alembert. V, 404. Entſcheidung über die objective Gültigkeit des Freyheitsbegriffs bey Kant; Annahme derſelben in nicht tranſcendentaler Bedeutung. VI, 648.
— — — — in wie fern ſie abſolut behauptet wird, beſtritten von Regis; III, 413. Spinoza; 532. Mirabaud; VI, 106; ſchlechthin verworfen von Prieſtley. V, 410. fg.
— — — deren Verhältniß zur Naturnothwendigkeit beſtimmt von Plotin; I, 725. zur Vorſehung von Cicero; II, 563. Gaſſendi. III, 171.
— — — deren Vermögen eingeſchränkt auf den vernünftigen Willen von Plato; I, 713. Plotin; 721. Gaſſendi. III, 156.
— — — deren Zweck beſtimmt von Regis. III, 415.
— — (natürliche) deren Bedingungen beſtimmt von Plato. I, 236.
— — — deren Begriff beſtimmt von ebend.; eb. Budde. IV, 679.
— — — deren Princip beſtimmt von Locke. IV, 315.
— — — deren Unveräußerlichkeit deducirt von ebend. 304.
— — — (urſprüngliche) angenommen und beſtimmt von ebend. 299.
— — (politiſche) deren Charakter beſtimmt von Hobbes. III, 287.
— — — deren Gränzen beſtimmt von ebend. 301.
— — — deren Gültigkeit (abſolute) beſtritten von Prieſtley. VI, 648.
— — — deren Kriterium beſtimmt von Sydney. IV, 482.
— — — deren Werth beſtimmt von Hobbes. III, 287.
— — — deren Wirkungen (politiſche) entwickelt von Helvetius. VI, 88.
— — (republikaniſche) deren Charakter und Werth beſtimmt von Hobbes. III, 287.
— — (Gleichgültigkeit der [moraliſchen]) deren Begriff beſtimmt von Regis. III, 415.
— — (Lehre von der —) deren Schwierigkeiten zuerſt beſtimmt von Plato. I, 213.
— — (Unentſchiedenheit der —) als vorübergehender Zuſtand derſelben angenommen

von Regis. III, 415.
Frieden (äußerer) deſſen Bedingungen beſtimmt von Hobbes. III, 300.
— — — deſſen natürliche Verbindlichkeit behauptet von Gundling IV, 695.
— — (innerer) deſſen Bedingungen beſtimmt von Hobbes. III, 300.
— — — deſſen gültiger Charakter beſtimmt von Spinoza. III, 583.
Furcht deren Begriff beſtimmt von den Stoikern. I, 145.
— — deren Entſtehung erklärt von Hobbes; III, 255. Thomaſius. IV, 558.
Furchtbares deſſen Charakter nach Kant. VI, 699.

G.

Ganzen (Begriff des) deſſen objective Gültigkeit beſtritten von Sextus Empiricus. I, 479.
— — (Idee des Unendlich-) deren Wirklichkeit bezweifelt von Leibnitz. IV, 225.
Gaſſendiſmus deſſen Verhälniß zum Epikureiſmus; III, 128. 220. Verbreitung. 222.
Gattungs-Begriff (höchſter) nach Ariſtoteles. I, 298.
Gebote (göttliche) deren Charakter beſtimmt von Gundling. IV, 692.
— — — deren Grund beſtimmt von ebend. eb.
— — — in wie fern die Pflichten als ſolche angeſehen werden können, beſtimmt von Kant. VI, 669.
Gedächtniß deſſen Möglichkeit erklärt von Ariſtoteles; I, 163. Plotin; 722. Hartley; V, 278. ohne die Vermittelung der Phantaſie angenommen von Auguſtin. I, 800.
— — deſſen Natur beſtimmt von Plato; I, 163. Ariſtoteles; 351. Hobbes; III, 237. Spinoza; 646. Leibnitz; IV, 141. Cruſius; V, 26. Helvetius; VI, 79. Bonnet. 252.
— — deſſen Stärkungs-Mittel angegeben von Spinoza. III, 645.
— — deſſen Verhältniß zur Vernunft nach der Erklärung von Leibnitz; IV, 141. zum Empfindungsvermögen nach Campanella; II, 890. Helvetius; VI, 79. zu den übrigen Seelen-Vermögen nach Regis. III, 410.
— — (aufbewahrendes) deſſen Bedingung nach Bonnet. VI, 255.
Gedächtniſſes (Vollkommenheit des) worin ſie beſtehe, nach Wolfs Anſicht. IV, 596.
Gedanke deſſen Definition bey Wolf. IV, 589.
Gedanken deren Verſchiedenheit von Bewegungen nach Meier; V, 16. Cruſius. 34.
Gedankenloſigkeit (Zuſtand der) deſſen Möglichkeit bewieſen von Locke. IV, 255.
— — — deſſen Unmöglichkeit, in ſo fern ſie abſolut genommen wird, dargethan von Malebranche. III, 456.

Ge-

Gefühl deſſen eigenthümlicher Charakter im Verhältniß zu den übrigen Sinnen beſtimmt von Condillac. VI, 86.
— — deſſen Eintheilung nach D'Alembert. VI, 379.
— — deſſen ſubjectives Princip beſtimmt von Plato. I, 161. 192.
— — deſſen Verhältniß zur Poeſie nach Helvetius. VI, 86.
— — (der Luſt und Unluſt) von Büffon den Thieren eingeräumt. VI, 67.
— — (moraliſches) deſſen Function beſtimmt von Hartley. V, 280.
— — — deſſen Identität mit der undeutlichen Vorſtellung des Sittengeſetzes nach Plato. I, 212.
— — — deſſen Natur beſtimmt von Hume. V, 226.
— — — deſſen Quelle beſtimmt von Hartley. V, 280.
— — — deſſen Tendenz gezeigt von Price. V, 339.
— — — als Moralprincip verworfen von Reid. V, 255.
— — — [angebohrnes] beſtritten von dem Verf. des ſyſteme de la nature. VI, 105.
Gefühle (reine) deren Quelle und Object beſtimmt von Plato. I, 219.
Gefühls (philoſophiſche Analyſe des) deren Methode nach D'Alembert. VI, 383.
— — (Wahrheiten des) deren Verhältniß zur Philoſophie beſtimmt von ebend. 382.
Gegend deren Unterſchied von dem Orte beſtimmt bey Sextus Empiricus. I, 486.
Gegenſtand (vorgeſtellter) zuerſt von dem Gegenſtande ſelbſt unterſchieden von Gorgias. I, 86.
Gehorſam (bürgerlicher) deſſen Bedingung beſtimmt von Sydney. IV, 466.
— — — deſſen Schranken beſtimmt von Wolf. IV, 646.
— — (unbedingter — der Unterthanen) vertheidigt von Hobbes. III, 292.
Geiſt deſſen äſthetiſche Bedeutung nach Kant. VI, 705.
— — deſſen Begriff (in metaphyſiſcher Bedeutung) beſtimmt von Spinoza; III, 525. More; 684. Creutz; V, 84. Berkeley; 96. dem Verf. des ſyſteme de la nature. VI, 100.
— — deſſen Exiſtenz bewieſen von More. III, 684.
— — deſſen weſentliches Merkmal nach der Beſtimmung des Des Cartes. III, 14.
— — deſſen Natur als ausgedehnt angenommen von More. III, 686.
— — deſſen Unvorſtellbarkeit bewieſen von Berkeley. V, 97.
— — deſſen Verhältniß zum Körper beſtimmt von Bruno. II, 820.
— — deſſen Wirkungen erklärt aus der Materie von Prieſt=

Prieſtley; V, 378. von welcher Bedingung ſie abhängen, beſtimmt von Robinet; VI, 205. ausgeſchloſſen in Anſehung ihres Objects von der Körperwelt von Des Cartes; III, 26. de la Forge; 387. Malebranche; 459. ausgedehnt auf dieſelbe von Budde; 665. Robinet. VI, 203.

— — (eindringender) deſſen Charakter angegeben von Helvetius. VI, 86.

— — (heller) deſſen Merkmal beſtimmt von ebend. eb.

— — (umfaſſender) deſſen Verhältniß zu jenem beſtimmt von ebend. eb.

Geiſter deren Claſſification im Syſtem des Cabbaliſmus. II, 375.

— — (böſe) deren Wohnſitz beſtimmt im Syſtem der Orientaliſchen Religionsphiloſophie. I, 600.

— — (große) deren Kriterien beſtimmt von Helvetius. VI, 89.

— — (gute) deren Wohnſitz beſtimmt im Syſtem der Oriental. Religionsphiloſophie. I, 600.

— — (immaterielle) deren Nichtexiſtenz bewieſen von den Sadducäern. I, 613.

— — (materielle) deren Verhalten gegen die reinen beſtimmt von den Cabbaliſten. II, 376.

— — (Erzeugung der) deren Art und Weiſe beſtimmt von Robinet. VI, 208.

— — (Gradationen der) Unſtatthaftigkeit der Annahme derſelben bewieſen von ebend. 233.

— — (Ort der) deſſen Bedeutung bey Malebranche. III, 441.

— — (Primalitäten der) beſtimmt von Campanella. II, 899.

Geiſtes (Attribute des) deren Möglichkeit auf negative eingeſchränkt von Robinet. VI, 233.

— — (Determination [gegenſeitige] des — und des Körpers) beſtritten von Spinoza. III, 538.

— — (Fähigkeiten des) deren Ausbildung, von welcher Bedingung ſie abhänge, beſtimmt von Hartley. V, 272.

— — (Fortdauer des — nach dem Tode) deren Art beſtimmt von den Phariſäern. I, 610.

— — — [beſchränkte] in wie fern ſie angenommen werden könne, beſtimmt von Spinoza. III, 557.

— — (Freyheit des) deren Bedingungen beſtimmt von Malebranche. III, 476.

— — — deren Weſen von ebend. eb.

— — (Stärke des) deren Weſen beſtimmt von Malebranche. III, 476. Mittel, ſie zu erwerben. eb.

— — (Veränderungsfähigkeit des) bewieſen von Spinoza. III, 542.

Gei=

Geiſtesproducte (reine) deren Bedeutung im Gegenſatz von gemiſchten bey Cruſius. V, 26.
Geitz deſſen Natur erklärt von Thomaſius. IV, 561.
Geld deſſen eigenthümlicher Charakter beſtimmt von Smith; V, 615. (im Verhältniß zu den übrigen Theilen des umlaufenden Landescapitals) von Stevart. VI, 9.
— — deſſen Einführung erklärt von Stevart. VI, 9.
— — deſſen Verhältniß zu andern beweglichen Gütern beſtimmt von Locke; V, 702. zum Handel von Hume; V, 521. zu Waaren von Smith. V, 709.
— — deſſen Werth nach der Verſchiedenheit der politiſchen Verhältniſſe einer Nation beſtimmt von ebend. eb.
Geldes (Anwendung [unkluge] des) deren Verhältniß zur Verſchwendung beſtimmt von Smith. V, 683.
— — (Circulation des) deren Bedingung beſtimmt von Stevart. VI, 9.
— — (Gebrauch des -- als eines allgemeinen Tauſchmittels) deſſen Urſachen entwickelt von Smith V, 615.
— — (Verbot der Ausfuhr des) mit Einſchränkung empfohlen von Wolf. IV, 649.
— — — deſſen Nachtheile gezeigt von Mun. V, 703.
Gelehrſamkeit deren Eintheilung bey Thomaſius. VI, 561.
— — Kriterium ihres Werths beſtimmt von ebend. eb.
Gelehrter deſſen Charakter nach Thomaſius. IV, 544.
Gemeinſchaft (Grundſatz der) aufgeſtellt von Kant. VI, 604.
Gemüths-Ruhe Beweiß, daß der Dogmatiſmus nicht zu derſelben führe, bey Sextus Empiricus. I, 549.
— — deren Bedingung poſitiv beſtimmt von ebend; 550. Thomaſius. IV, 556.
— — deren Einfluß auf die Meditation nach Eberhard. VI, 527.
Gemüths-Vermögen deſſen Producte beſtimmt von Cruſius. V, 26.
Gemüths-Vermögens (Intereſſe des) deſſen Definition bey Kant. VI, 663.
Genie deſſen Charakter nach Helvetius; VI, 85. Kant. 703.
— — deſſen Grundlage nach d'Alembert. VI, 380.
— — (wiſſenſchaftliches) deſſen Verhältniß zum Kunſtgenie nach Kant. VI, 704.
Genien (der Menſchen) angenommen und beſtimmt von Plotin. I, 734.
Genies (Produkte des) deren Charakter nach Kant. VI, 703.
Geometrie (Axiome der) deren Natur und Verhältniß zu den Sätzen der Arithmetik nach Kant. VI, 602.
Gerade aus dem Begriff des Ungleichen abgeleitet von

Pythagoras. I, 31.
Gerecht deſſen Begriff beſtimmt von Thomaſius. IV, 566.
Gerechtigkeit deren Bedingungen nach Pythagoras. I, 37.
— — Begriff derſelben nach Zeno; I, 144. Plato; 227. Ariſtoteles; 382. Thomaſius; IV, 567. Maupertuis. VI, 345
— — deren Natur nach Pythagoras. I, 37.
— — deren weiterer und engerer Sinn bey Plato. I, 227.
— — deren Verhältniß zu den drey andern Haupttugenden (nach der Stoiſchen Eintheilung) beſtimmt von Philo. I, 630.
— — deren Wirkungen nach Pythagoras. I, 37.
Gerichtshof (oberſter) deſſen Organiſation beſtimmt von Plato. I, 246.
Geſandten deren Function beſtimmt von Hobbes. III, 300.
— — deren Nothwendigkeit bewieſen von ebend. eb.
Geſchichte deren Eintheilung bey Campanella. II, 882.
— — Methode ihrer Behandlung beurtheilt von Agrippa. II, 430.
— — deren Beziehung auf Philoſophie nach Thomaſius; IV, 549. d'Alembert. VI, 382.
Geſchicklichkeit deren ſubjective Bedingung beſtimmt von Hobbes. III, 238.
Geſchlechts-Verſchiedenheit als nicht abſolut nothwendig zur Fortpflanzung der Gattungen angeſehen von Robinet. VI, 190.
Geſchmack deſſen Erklärung nach Crouſatz; V, 75. Helvetius; VI, 89. d'Alembert. 409.
— — deſſen Grundlage beſtimmt von d'Alembert. VI, 410.
— — deſſen Principien eingetheilt in allgemeine und conventionelle von d'Alembert; VI, 383. deren Subjectivität nach der Anſicht ebend. 410.
— — deſſen Verhältniß zum Genie nach d'Alembert; VI, 380. Kant. 705.
— — (guter) deſſen Charakter beſtimmt von Crouſatz. V, 75.
— — — Mittel, denſelben zu bilden, angegeben von ebend. eb.
Geſchmacks (Muſter des) deſſen objective Beſtimmung bey Kant. VI, 688.
— — — deſſen empiriſches Kriterium beſtimmt von ebend. eb.
— — (Theorie des) deren erſter Urheber; I, 422. wiſſenſchaftlicher Begründer. V, 7.
Geſchmacks-Luſt deren Entſtehung erklärt von Kant. VI, 679.
Geſchmacks-Urtheile (reine) deren Charakter nach Kant. VI, 684.
— — — deren Object nach ebend.

ebend. eb.
Geſchmacks Vermögens (Kritik des) deren Deduction bey Kant. VI, 688.
Geſchöpfe (Exiſtenz der) deren Grund beſtimmt von Leibnitz. IV, 144.
— — (Vollkommenheit der) deren Quelle von ebend. 143.
— — — deren Weſen beſtimmt von ebend. 145.
Geſchwindigkeit deren Erklärung bey Wolf. IV, 621.
Geſellſchaft deren Entſtehung erklärt von Ariſtoteles. I, 395.
— — (bürgerliche) deren Definition bey Locke IV, 317.
— — — deren ökonomiſche Eintheilung bey Stevart. VI, 9.
— — — deren Entſtehung erklärt von Spinoza. III, 572.
— — (menſchliche) deren Bedingung beſtimmt von Gundling. IV, 694.
Geſellſchafts-Geſetz deſſen Tendenz beſtimmt von Ferguſon. V, 352.
Geſetz deſſen Arten beſtimmt von Budde. IV, 680.
— — (eigentliches) deſſen Begriff beſtimmt von Gundling. IV, 694.
— — (göttliches [natürlich]) deſſen Verhältniß zu dem geoffenbarten göttlichen beſtimmt von ebend. 693.
— — (natürliches) deſſen Beſtimmung bey Hobbes; III, 273. Locke IV, 299.
— — — deſſen Identität mit dem Vernunft-Geſetz nach Wolf. IV, 632.
— — — deſſen Nothwendigkeit deducirt von Gundling. IV, 693.
— — — deſſen göttlicher Urſprung deducirt von ebend.; eb. Wolf. IV, 632.
— — — deſſen innere und äußere Verbindlichkeit deducirt von Gundling. IV, 694.
— — — deſſen unvollkommene Wirkung zur Erhaltung des innern Friedens und der bürgerlichen Geſellſchaft bewieſen von Hobbes. III, 276.
— — (poſitives) deſſen Begriff negativ beſtimmt von Sydney. IV, 466.
— — — deſſen Eintheilung bey Hobbes. III, 305.
— — — deſſen Rechtsgrund deducirt von ebend.; 306. Sydney. IV, 478.
— — — deſſen Tendenz von Plato; I, 244. Hobbes. III, 298.
— — — [gültiges] deſſen Kriterium beſtimmt von Plato. I, 229.
— — (Vernunft [abſolutes]) deſſen Object beſtimmt von Gundling. IV, 694.
— — — [hypothetiſches] deſſen Object beſtimmt von ebend. eb.
Geſetze (Sitten) deren Unwirkſamkeit im Staat bewieſen von Spinoza. III, 613.
— — (unvollkommne) deren Be-

Begriff beſtimmt von Budde. IV, 679.
— — (vollkommne) deren Begriff beſtimmt von ebend. eb.
Geſetzes (Ewigkeit und Unveränderlichkeit des natürlichen) deren Beweiß geführt von Wolf. IV, 632.
Geſetz-Auslegung (Recht der) deſſen Innhaber beſtimmt von Spinoza. III, 574.
Geſetzgeber deſſen nothwendige Eigenſchaften beſtimmt von Plato. I, 244.
— — (Recht der Zuſammenberufung der) deducirt von Locke. IV, 337.
Geſetzgebung (bürgerliche) deren Organiſation beſtimmt von Hobbes; III, 303. Wolf; IV, 645. Budde. 684.
— — — deren Rechtsgrund beſtimmt von Spinoza. III, 574.
— — — deren mögliche Wirkungen beſtimmt von Helvetius. VI, 84.
— — (diſtributive) deren Begriff beſtimmt von Hobbes. III, 305.
— — (göttliche) deren Erkenntniß aus der Offenbarung abgeleitet von Thomaſius. IV, 567.
— — — deren Rechtsgrund beſtimmt von Hobbes. III, 308.
— — (kirchliche) deren Recht, wem es zukomme, nach Locke. IV, 386.
— — (Moſaiſche) deren Gültigkeit ihrem Umfange nach beſtimmt von Spinoza. III, 626.
— — (vindicative) deren Begriff beſtimmt von Hobbes. III, 305.
— — (Auctorität der) deren Bedingungen nach Helvetius. VI, 84.
— — (Kanon der) deſſen Erkenntnißquelle beſtimmt von Plato. I, 229.
— — (Recht der) deſſen Innhaber beſtimmt von Sydney. IV, 466.
— — (Theorie der) deren vorzüglichſter Reformator. VI, 304. 306.
Geſinnung (praktiſche) in wiefern ſie Naturbegebenheit, oder Aeußerung der Freyheit ſey, nach Kant. VI, 654.
Geſtirne Kriterien ihres Verhältniſſes zu den ſublunariſchen Dingen beſtimmt von Agrippa. II, 419.
Geſundheit deren Werth verſchiedentlich beſtimmt von ältern Philoſophen. I, 538.
Gewalt (geſetzgebende) deren Natur u. Gränzen beſtimmt von Locke. IV, 330.
— — — deren Trennung von der ausübenden empfohlen von ebend. 333.
— — — [kirchliche] deren Object beſtimmt von ebend. 385.
— — (königliche) deren Bedingung beſtimmt von Sydney. IV, 464.
— — — deren Schranken beſtimmt von Locke. IV, 393.

— — (obrigkeitliche) deren Rechtsgrund beſtimmt von Spinoza; III, 547. Wolf. IV, 646.
— — (richterliche) deren Inhaber im Naturſtande beſtimmt von Locke. IV, 300.
— — — deren Schranken von ebend. eb.
— — — [abſolute des Königs] Argumentation gegen dieſelbe bey Sydney. IV, 472.
— — (Staats=) deren Deduction bey Hutcheſon. V, 318.
— — — deren allgemeine Inconvenienzen gezeigt von Hobbes. III, 285.
— — — deren Umfang beſtimmt von Spinoza. III, 574.
— — — Kriterium ihrer Verbindlichkeit beſtimmt von Locke. IV, 304.
— — — [ausübende] deren Recht, nach Willkühr zu entſcheiden, beſtimmt von Locke. IV, 343.
— — — [föderative] deren Natur und Verhältniß zur ausübenden beſtimmt von ebend. 333.
— — — — deren Verbindung mit der ausübenden empfohlen von ebend. 334.
— — (väterliche) deren Princip beſtimmt von Locke. IV, 314.
— — — deren Rechtsgrund negativ beſtimmt von Thomaſius. IV, 569.
— — — deren Schranken beſtimmt von ebend. eb.
— — — Urſachen ihrer Verwandlung in eine politiſche Deſpotie angegeben von Locke. IV, 316.
— — (Theilung der höchſten) deren Nachtheile auseinandergeſetzt von Hobbes. III, 293.
Gewerbe deren natürliches Gleichgewicht in Rückſicht ihres Ertrags beſtimmt von Smith. V, 635. Bedingungen dieſes Gleichgewichts. 642.
— — (Sonderung der) deren vornehmſte Urſache bey Smith. V, 607.
Gewißheit deren Begriff beſtimmt von Spinoza; III, 639. d'Alembert. VI, 379.
— — deren Exiſtenz gegen den Skepticiſmus vertheidigt von Campanella. II, 891.
— — deren Identität mit der Deutlichkeit behauptet von Leibnitz. IV, 229.
— — deren Kriterium beſtimmt von Auguſtin; I, 800. Spinoza. III, 639.
— — (diſciplinale) der demonſtrativen entgegengeſetzt von Cruſius. V, 28.
— — (mathematiſche) deren Charakter nach Baſedow. I, 548.
Gewiſſen deſſen Bedingung beſtimmt von Wolf IV, 634.
— — deſſen Begriff beſtimmt ebend. eb.
— — deſſen Kriterium beſtimmt von ebend. 636.
— — deſſen nächſte Quelle

(ſubjective) beſtimmt von Beattie; V, 263. D'Alembert. VI, 380.
— — deſſen Verhältniß zum moraliſchen Gefühl beſtimmt von Oswald; V, 269. zur Moralität überhaupt von Ferguſon; V, 357. zum äſthetiſchen Urtheil von D'Alembert. VI, 380.
— — (antreibendes) deſſen Bedeutung bey Wolf. IV, 634.
— — — deſſen doppelte Function beſtimmt von ebend. eb.
— — (freyes) deſſen Bedingung beſtimmt von ebend. eb.
— — (gehindertes) deſſen Erklärung bey ebend. 635.
— — (gewiſſes) deſſen Bedeutung bey ebend. 634.
— — (lehrendes) deſſen Bedeutung bey ebend. eb.
— — (nachfolgendes) deſſen Begriff beſtimmt von ebend. eb.
— — (nachgebendes) deſſen Bedeutung bey ebend, 635.
— — (richtiges) deſſen Kriterium nach ebend. 636.
— — (ruhiges) deſſen Bedingungen beſtimmt von ebend. eb.
— — (ſchlafendes) deſſen Möglichkeit erklärt von ebend. eb.
— — (überwiegendes) deſſen Bedeutung bey ebend. 635.
— — (unrichtiges) deſſen Urſachen beſtimmt von ebend. eb.
— — (unruhiges) deſſen Entſtehung erklärt von ebend. 637.
— — (vorhergehendes) deſſen Begriff beſtimmt von ebend. 634.
— — (zweifelhaftes) deſſen Bedeutung bey ebend. 635.
Gewiſſens-Skrupel deſſen Begriff beſtimmt von Wolf. IV, 634.
Gewiſſens-Zwang deſſen Unrechtmäßigkeit bewieſen von Locke. IV, 381.
— — deſſen Zweckwidrigkeit bewieſen von Spinoza. III, 622.
Gewohnheit deren Einfluß auf die Aenderung des ſittlichen Charakters beſtimmt von Hobbes. III, 255.
Glaube deſſen Principien als identiſch mit den Principien der hiſtoriſchen Gewißheit betrachtet von D'Alembert. VI, 385.
— — deſſen Quelle beſtimmt von Huet. III, 354.
— — deſſen Verhältniß zur ſkeptiſchen Denkart, und zur Vernunft überhaupt beſtimmt von ebend. eb.
— — (doctrinaler) deſſen Object nach Kant. VI, 633.
— — — deſſen Worterklärung bey ebend. eb.
— — (Offenbarungs-) deſſen Werth gezeigt von Huet. III, 353.
— — (Religions-) deſſen Begriff beſtimmt von Hobbes. III, 264.
— — (der Seeligen) deſſen Ver-

Verhältniß zu dem Glauben der Erdbewohner beſtimmt von Huet. III, 354.
— — (Vernunft- [reiner]) deſſen Unterſchied vom logiſchen Verſtandesglauben nach Kant. VI, 667.
Gleich als Realprincip der Dinge angenommen von Pythagoras. I, 31.
Gleichartigkeit (Idee der) deren Beytrag zur Bildung der allgemeinen Begriffe beſtimmt von Kant. VI, 629.
Gleichgewicht (politiſches) deſſen Hinderniſſe angegeben von Smith. V, 579.
Gleichgültig deſſen Begriff beſtimmt von Epikur; I, 126. den Stoikern. 142.
Gleichheit (natürliche [der Rechte]) deren Begriff beſtimmt von Locke. IV, 299.
— — — — deren Exiſtenz bewieſen von Hobbes; III, 269. Locke. IV, 299.
— — — — deren Innbegriff beſtimmt von Hutcheſon. V, 316.
— — — — deren Schranken beſtimmt von Locke. IV, 313.
— — — [der Talente] behauptet von Helvetius. VI, 84.
— — — — Urſache ihrer verſchiedenen Entwickelung beſtimmt von ebend. 85.
— — (urſprüngliche — der Menſchen) angenommen und ihrem Begriff nach beſtimmt von Locke. IV, 299.
Glück deſſen Begriff nach Ariſtoteles. I, 304.
— — deſſen Exiſtenz vertheidigt. eb.
Glücks-Güter deren Einfluß auf die Aenderung des ſittlichen Charakters beſtimmt von Hobbes III, 254.
Glückſeeligkeit deren einzige Bedingung beſtimmt von Antiſthenes; I, 102. Hauptbedingung von Spinoza; III, 559. Thomaſius; IV, 556. Price. V, 338.
— — deren Begriff nach More; III, 692. Thomaſius; IV, 555. Maupertuis. VI, 340.
— — deren Exiſtenz unter der dogmatiſchen Vorausſetzung eines wirklich Guten beſtritten von Sextus Empiricus. I, 547.
— — deren Identität mit der Tugend behauptet von Plato. I, 224.
— — deren Object beſtimmt von Thomaſius; IV, 556. Gundling; 692. Diderot. VI, 460.
— — deren Verhältniß zur Sittlichkeit verſchiedentlich von Plato beſtimmt, (in ſo fern er ſie einerſeits von ihr getrennt I, 225. andrerſeits mit derſelben identificirt; 226) von Kant VI, 655.
— — (vollkommne) deren Unerreichbarkeit für den Menſchen nach Antiſthenes. I, 108.
— — (wahre) deren Object nach Thomaſius. IV, 555.
— — — deren Princip beſtimmt

ſtimmt von ebend. eb.
Glückſeeligkeits-Trieb deſſen Quelle nach Plato. I, 223.
Gnade (göttliche) deren Bedürfniß zur Rechtfertigung des Menſchen behauptet von Malebranche; III, 476. Budde; IV, 678. Gundling. 692.
Gnoſticismus deſſen Charakter und Einfluß ſowohl auf die chriſtlichen Religions-Urkunden, als die Philoſophie. I, 590.
— — deſſen Keime in der Platoniſchen Philoſophie ſowohl, als in der orientaliſchen. I, 598.
Götter deren Natur beſtimmt von Demokrit; I, 26. Epikur. 123.
— — (Berg der) Uebereinſtimmung dieſer Vorſtellungsart des Jüdiſchen Religionsſyſtems mit einer andern des Orientaliſchen. I, 607.
— — (Glauben an das Daſeyn der) deſſen Urſprung nach der Anſicht verſchiedener älterer Philoſophen bey Sextus Empiricus. I, 470.
Gottesverehrung deren Tendenz beſtimmt von Hobbes. III, 267.
— — deren natürliche und conventionelle Vorſchriften beſtimmt von ebend. 313.
— — (öffentliche) Urſachen ihrer verſchiednen Einrichtung bey verſchiedenen Völkern angegeben von ebend. 266.
— — (Privat-) Recht, ſie anzuordnen, wem es zukomme, beſtimmt von ebend. eb.
— — (wahre) deren Charakter nach Thomaſius. IV, 556.
— — (Recht der Anordnung der) deſſen Innhaber beſtimmt von Hobbes; III, 266. 315. Spinoza. 577.
Gottheit deren Exiſtenz bewieſen von Xenophanes; I, 44. Anaxagoras; 64. Plato; 204. Ariſtoteles; 341. verſchiednen dogmatiſchen Philoſophen des Alterthums bey Sextus Empiricus; 472. Plotin; 680. Auguſtin; 778. Thomas von Aquino; 861. Raymund von Sabunde; 863. im Syſtem des Cabbaliſmus; II, 368. Melanchthon; 486. Campanella; 898. Gaſſendi; III, 128. Des Cartes; 211. (Leibnitzens Kritik dieſes Beweiſes. eb.) Spinoza; 519. fg. Cudworth; 667. More; 683. Leibnitz; IV, 142. 212. Wolf; 608. Cruſius; V, 30. Crouſatz; 50. Hartley; 279. Bolingbrocke; 303. Hutcheſon; 310. Prieſtley; 460. Maupertuis; VI, 322. Mendelsſohn; 515. Sulzer; 521. Reimarus; 540. Baſedow; 549. poſtulirt zur Begründung der Moralität von Kant; VI, 645. als Thatſache angenommen von Berkeley; V, 119 Oswald; 266. verworfen von Leucipp (in wie fern, I, 26.) und Demokrit; eb. Epikur (in wie fern

fern, I, 121.); von einigen Dogmatikern unter den ältern Philoſophen bey Sextus Empiricus; I, 471. dem Verfaſſer des ſyſteme de la nature. VI, 136.

— — deren Natur beſtimmt von Pythagoras; I, 35. Xenophanes; 44. Anaxagoras; 68. Plato; 204. Ariſtoteles; 341. in dem orientaliſchen Religionsſyſtem; 604. Philo; 624. Plotin; 727. Proklus; 759. Auguſtin; 778. Thomas von Aqui[illegible]. Raymund von Sabunde; 894. Nicolaus von Cuſa; II, 343. im Syſtem der Cabbaliſten; 368. Fludd; 440. Pordage; 445. Campanella; 898. Spinoza; III, 522. Cudworth; 664. More; 684. Leibnitz; IV, 143. Wolf; 610. Berkeley; V, 119. Oswald; 268. Hartley; 279. Prieſtley; 394. 460. Sulzer; VI, 521. Kant. 615

— — deren Verhältniß zu den Menſchen überhaupt beſtimmt von Plato; I, 192. Cäſalpin; II, 605. moraliſches insbeſondre von Philo; I, 626. intellectuales von Malebranche; III, 467. als geiſtige Subſtanz zu den übrigen geiſtigen Subſtanzen von Plato; I, 188. zur Welt von Plato; I, 204. Philo; 625. den Cabbaliſten; II, 370. Fludd; 471. Gaſſendi; III, 142. Spinoza. 528.

— — deren Wirkungsſphäre mit der Angabe ihrer Bedingung beſtimmt von Plotin. I, 748.

— — (Allgegenwart der) deren Art und Weiſe erklärt von Philo. I, 627.

— — — [reelle] deren Verträglichkeit mit dem Materialiſmus nach Prieſtleys Anſicht. V, 398.

— — (Allmacht und Allweisheit der) bewieſen von Hartley. V, 279.

— — (Anſchauung der) deren Art und Weiſe doppelt beſtimmt von Agrippa. II, 428.

— — — deren Bedingung beſtimmt von ebend. eb.

— — — deren Möglichkeit angenommen und Bedingungen beſtimmt von Philo. I, 624. 634.

— — (Attribute der) deren Beſtimmbarkeit durch den Begriff eines das höchſte Gute realiſirenden Weſens nach Kant. VI, 670.

— — — deren Unſtatthaftigkeit ſowohl der metaphyſiſchen als der moraliſchen wegen des nothwendigen Charakters der Negativität nach Mirabaud; VI, 134. Robinet. 222.

— — (Begriff [unendlicher] der) deſſen Natur beſtimmt von Spinoza. III, 528.

— — (Darſtellung [bildliche] der) im Orientaliſchen Religionsſyſtem; I, 604. bey Philo 624. Urſachen dieſer Vorſtellungsart; 680. deren

Mög=

Möglichkeit erklärt. 689.
— — (Dreyeinigkeit der) Beweiſe für dieſelbe aufgeſtellt von Auguſtin I, 783.
— — — deren Erklärung von Grew. VI, 224.
— — — deren Identität mit ihrer Einheit bewieſen von Nicolaus von Cuſa. II, 345.
— — (Dreyheit in der) deren Verhältniß beſtimmt von Nicolaus von Cuſa; II, 344. Böhm; 436. Fludd; 438. Pordage. 446.
— — (Einzigkeit der) deren Beweiß geführt von Raymund von Sabunde. I, 894.
— — (Erkennbarkeit des Weſens der) für möglich gehalten von Thomas von Aquino; I, 863. für unmöglich von Gaſſendi; III, 131. Kant. VI, 624.
— — (Erkenntniß [theoretiſche] der) deren ausführlichſte Deduction. VI, 238.
— — — [Vernunft] deren Urſprung erklärt von Kant. VI, 622.
— — (Exiſtenz der) Kritik der Beweiſe für dieſelbe: aller vorhandenen Arten derſelben von Kant; VI, 622. des analogiſchen insbeſondre von Oswald; V, 267. des phyſiſchtheologiſchen v. Maupertuis. VI, 321. Trennung der Beweiſe a priori und a poſteriori durch Wolf. IV, 608. Beſtimmung des Erkenntnißgrundes für den Beweiß a priori bey Leibnitz. IV, 143.
— — — deren Beziehung auf die praktiſche Vernunfterkenntniß nach Kant. VI, 633.
— — — deren Erkenntnißquellen beſtimmt von Philo. I, 624.
— — — deren Glaube aus der moraliſchen Natur des Menſchen abgeleitet von Budde. IV, 666.
— — — deren Nichterkennbarkeit aus der Offenbarung nach D'Alembert. VI, 399.
— — — [Poſtulat der] deſſen Rechtfertigung bey Kant. VI, 665.
— — (Freyheit der) eingeſchränkt durch eine moraliſche Nothwendigkeit von Leibnitz IV, 155.
— — — deren Exiſtenz verworfen vom Verf. des ſyſteme de la nature. VI, 137.
— — — [abſolute] deren Exiſtenz bewieſen von Wolf. IV, 612.
— — (Gebote der) deren Erkenntnißquelle beſtimmt von Hobbes. III, 265
— — (Glaube an die) deſſen Deduction bey Budde. IV, 666.
— — — deſſen ſubjective Nothwendigkeit nach Kant. eb.
— — (Gnade der) deren Nothwendigkeit zur Rechtfertigung des Menſchen behauptet von Philo; I, 626. Malebranche; III, 476. Budde; IV, 678. Gundling. 692.
— — — deren Wirkungen in Beziehung auf die Menſchheit

heit beſtimmt von Philo. I, 626.
— — (Idee der) deren Angebohrenheit bewieſen von Des Cartes; III, 15. beſtritten von Hobbes. 311.
— — — deren Innbegriff negativ und poſitiv beſtimmt von Des Cartes. III, 15.
— — — deren Urheber beſtimmt von ebend. eb.
— — (Ideen der Dinge der) deren ewige Nothwendigkeit deducirt von Spinoza. III, 557.
— — (Liebe [zur]) deren eigenthümlicher Charakter beſtimmt von ebend. 554.
— — — deren Einfluß auf die Beherrſchung der Affekten beſtimmt von ebend. 560.
— — — deren Verhältniß zur Menſchenliebe beſtimmt von Hobbes. III, 264.
— — — [der — gegen ſich] deren Natur beſtimmt von Spinoza. III, 559.
— — — deren Verhältniß zur Liebe der Menſchen gegen Gott beſtimmt. eb.
— — — [intellectuale] deren Entſtehungsgrund beſtimmt von Spinoza. III, 558.
— — (Logos [zwiefacher] der) deſſen Erklärung bey Philo. I, 625.
— — (Seeligkeit der) deren Quelle beſtimmt von Price. V, 339.
— — (Unendlichkeit der) deren Beweiß geführt von Raymund von Sabunde. I, 895.
— — (Unveränderlichkeit der) bewieſen von Numenius. I, 667.
— — (Verſtand der) deſſen Verhältniß zu ihrem Willen beſtimmt von Wolf. IV, 632.
— — (Vollkommenheit der) aus der Unendlichkeit derſelben deducirt von Cudworth. III, 664.
— — — Unſtatthaftigkeit dieſes Attributs derſelben insbeſondre dargethan von Robinet. VI, 230.
— — (Willen der) deſſen negative Beſtimmung bey Hobbes. III, 312.
— — (Wort der) in wie fern es mit der Vernunft identiſch ſey, beſtimmt von Hobbes. III, 310.
Gravitation (auf ſich ſelbſt) deren Bedeutung erklärt vom Verf. des ſysteme de la nature. VI, 97.
Großmuth deren Erklärung bey Des Cartes. III, 33.
Groteſken (Schönheit des) deren Princip beſtimmt von Crouſatz. V, 74.
Gründe (Verpachtung der liegenden) deren Nachtheile in der Ariſtokratie gezeigt von Spinoza. III, 603.
Grund (Beſtimmungs- [formaler]) deſſen Begriff beſtimmt von Kant. VI, 650.
— — — [materialer] deſſen Definition bey ebend. eb.
— — — [Grundprincip des materialen] beſtimmt von ebend.

ebend. eb.
— — (Beweg-) deſſen Begriff beſtimmt von Wolf. IV, 630.
— — (Beziehungs-) deſſen Begriff von Fichte. VI, 754.
— — (Unterſcheidungs-) deſſen Begriff beſtimmt von ebend. eb.
Grundes (Satz des zureichenden) deſſen eigenthümliche Bedeutung bey Baſedow. VI, 548.
— — — deſſen Erkenntnißprincip bey nothwendigen Wahrheiten beſtimmt von Leibnitz. IV, 142.
— — — deſſen Innhalt beſtimmt von ebend. eb.
— — — deſſen Nothwendigkeit deducirt von Wolf; IV, 591. Baumgarten; V, 6. Feder. VI, 530.
— — — deſſen Unbedingtheit beſtritten von Müller; IV, 706. Cruſius; V, 25. Darjes; 38. Hume. 211. (vergl. VI, 580.)
Guardian (eine engliſche Zeitſchrift) deren Werth im Vergleich mit dem Engliſchen Zuſchauer. V, 301.
Güter Eintheilung der Dinge in ſolche, Uebel und gleichgültige Dinge gerechtfertigt von Xenokrates; I, 531. beſtritten. 532. fg.
— — deren Gattungen beſtimmt von den Akademikern und Peripatetikern; I, 537. den Stoikern; eb. einigen andern Ungenannten. 538.
— — (Land- [Preis der]) deſſen Maaßſtab beſtimmt von Smith. V, 691.
— — (der Meynung) entgegengeſetzt den Gütern der Nothwendigkeit von den Skeptikern. I, 551.
— — (ſcheinbare) deren Begriff beſtimmt von den Stoikern. I, 143.
Gut deſſen Begriff beſtimmt von Antiſthenes; I, 107. Epikur; 126. den Stoikern; 142. vergl. 535. verſchiedenen ungenannten ältern Philoſophen, bey Sextus Empiricus angeführt; eb (Kritik dieſer Erklärungen. 536.) Hobbes; III, 251. Spinoza; 545 Thomaſius; IV, 555. Wolf; 629. Maupertuis; VI, 340. Kant. 654.
— — deſſen Erkenntnißquelle beſtimmt von Wolf; IV, 631. Price. V, 333.
— — deſſen Kriterium beſtimmt von Ariſtipp; I, 107. Epikur; 126. den Stoikern. 143.
— — deſſen Object beſtimmt von Ariſtipp; I, 107. den Stoikern; 142. Thomaſius. IV, 555.
— — deſſen Princip als verſchieden von dem Princip des Böſen dargeſtellt im Syſtem der Orientaliſchen Religions-Philoſophie. I, 604. Eigenthümlicher Name und Typus deſſelben in eben dieſem Syſtem. eb.
— — deſſen Realität (objective) beſtritten von Sextus Empiricus; I, 540. Spinoza;

za; III, 545. bewieſen von den Epikureern. I, 544.
— — deſſen Verſchiedenheit von dem Begriffe: Wohl, unbeachtet gelaſſen in den Griechiſchen Moralſyſtemen nach Kants Bemerkung. VI, 655.
— — (abſolut) Begriff deſſelben bey Plotin aufgeſtellt. I, 737.
— — — deſſen Objectivität behauptet von Price; V, 333. verworfen von Hobbes. III, 252.
— — (einziges) deſſen Beſtimmung bey den Stoikern; I, 145. Malebranche. III, 435.
— — (erſtes) deſſen Object beſtimmt von Hobbes. III, 253.
— — (höchſtes) deſſen Bedingung nach Antiſthenes; I, 602. den Stoikern. 142. Wolf. IV, 637.
— — — deſſen Begriff beſtimmt von Plato; I, 220. Ariſtoteles; 367. Melanchthon; II, 503. Spinoza; III, 633. Kant. VI, 660.
— — — deſſen Beſtandtheile nach Plato; I, 224. Ariſtoteles; 369. Kant. VI, 660.
— — — deſſen Object nach der Beſtimmung des Ariſtipp; I, 107. Epikur; 126. den Stoikern; 142. Plato; 220. Ariſtoteles; 368. Teleſius; II, 655. Bruno; 794. Hobbes; III, 253. Spinoza; 632. Budde; IV, 674. Gundling; 692. Kant. VI, 632.
— — — deſſen Realiſirung von der gegenwärtigen Periode des menſchlichen Daſeyns ausgeſchloſſen nach Hobbes Anſicht III, 253. und Kants. VI, 661.
— — — — Erklärung ihrer Möglichkeit bey Ariſtoteles; I, 343. Kant. VI, 661.
— — — deſſen Verhältniß zum Willen beſtimmt von Locke. IV, 262.
— — — (Idee des) deren Exiſtenz behauptet von Plato; I, 220. widerlegt von Ariſtoteles. 327.
— — (metaphyſiſches) deſſen Begriff beſtimmt von Hutcheſon. V, 310.
— — (moraliſches) deſſen Begriff beſtimmt von ebend. eb.
— — — deſſen Princip beſtimmt von Thomaſius; IV, 568. Reſultate aus demſelben gezogen. eb.
— — (natürliches [abſolut]) deſſen Exiſtenz behauptet von More. III, 692.
— — — deſſen Erkenntnißquelle beſtimmt von ebend. eb.
— — (phyſiſches) deſſen Begriff beſtimmt von Hutcheſon. V, 310.
— — (ſittliches) deſſen Begriff deducirt von Cudworth; II, 672. Hume. V, 227.
— — — deſſen Erkenntnißquelle beſtimmt von Gaſſendi; III, 155. Wollaſton; V,

V, 322. Price. 333.
— — — deſſen objective Gültigkeit bewieſen von Cudworth. III, 675.
— — — deſſen Verbindlichkeit (abſolute) gezeigt von Price. V, 335.
— — — deſſen Verhältniß zum Schönen beſtimmt von ebend. 337.
— — (wahres) deſſen Bedeutung erklärt von Spinoza. III, 632.
— — (wirkliches) deſſen Object beſtimmt von den Stoikern. I, 142.
— — (Wohlgefallen am) deſſen Urſprung erklärt von Kant. VI, 683.

H.

Habſucht deren Entſtehung erklärt von Thomaſius. IV, 559.
Hände deren Beytrag zur Civiliſation des Menſchen gezeigt von Helvetius. VI, 79.
Häßlichen (Schönheit in der Darſtellung des) deren Princip beſtimmt von Crouſatz. V, 74.
Handel deſſen Bedingungen beſtimmt von Hume. V, 536.
— — deſſen Wirkungen auf das Intereſſe des Staats gezeigt von ebend. eb.
— — (Colonial = [überhaupt]) deſſen Verhältniß zu dem Alleinhandel mit den Colonien beſtimmt von Smith. V, 751.
— — — [ausſchließlicher] deſſen Wirkungen im Verhältniß zu dem freyen, durch Thatſachen von den Engliſchen ſowohl als Spaniſchen und Portugieſiſchen Colonien erläutert von ebend. V, 753. vergl. 750.
— — — [freyer] deſſen Wirkungen angegeben von ebend. eb.
— — (Conſumtions = [auswärtiger]) deſſen Maaßſtab beſtimmt von ebend. V, 699.
— — — [innerer] deſſen Maaßſtab. eb.
— — — — deſſen Object. eb.
— — — — deſſen Verhältniß zu den übrigen Handelszweigen. eb.
— — (innerer) deſſen Vorzüge vor dem auswärtigen beſtimmt von ebend. 706.
— — (Zwiſchen =) deſſen Veranlaſſungen gezeigt von ebend. eb.
— — — deſſen Verhältniß zum Nationalreichthum beſtimmt von ebend. eb.
Handels (Beſchränkungen des) deren nachtheilige Folgen entwickelt von Hume. V, 549.
Handeln deſſen Natur erklärt von Spinoza. III, 537.
— — (richtiges) deſſen Bedingung beſtimmt von Gaſſendi. III, 121.
Handelns (Princip des) beſtimmt von Ariſtoteles. I, 359.
Handlungen deren Verhältniß zum Schickſal beſtimmt im Reli-

Religionsſyſtem der Phariſäer; I, 610. Leibnitz; IV, 153. Wolf. 633.
— — (böſe) deren Begriff beſtimmt von Wolf. IV, 629.
— — — deren Eintheilung in freywillige und unfreywillige bey Plato. I, 214.
— — (freye) deren Erklärung bey Wolf. IV, 628.
— — (freywillige) deren Charakter beſtimmt von Ariſtoteles. I, 363.
— — (gerechte) deren Definition bey Budde. IV, 679.
— — (gute) deren Begriff beſtimmt von ebend. eb.
— — — [abſolut] deren Exiſtenz behauptet von Price. V, 333.
— — — — deren Merkmal angegeben von Kant. VI, 655.
— — (laſterhafte) deren Definition bey Hume. V, 227.
— — (nothwendige) deren Begriff beſtimmt von Wolf. IV, 628.
— — (tugendhafte) charakteriſirt von Hume. V, 227. Clarke. 326.
— — (ungerechte) deren Begriff beſtimmt von Budde. IV, 679.
— — (moraliſche Gewißheit der) unterſchieden von phyſiſcher Nothwendigkeit derſelben nach Palmer. V, 430.
— — (Nothwendigkeit der) mit Einſchränkung auf die moraliſche eingeräumt von Wolf. IV, 599.
— — — deren Unterſchied als ſolche von phyſiſcher Nothwendigkeit der Handlungen verworfen von Prieſtley. V, 414.
— — — [göttlichen] deren Begriff naher beſtimmt von Price. V, 345.
— — (moraliſcher Werth der) deſſen Abhängigkeit von Motiven bewieſen von Prieſtley. V, 413.
— — — deſſen Grade verworfen von den Stoikern. I, 145.
— — — deſſen objective Gültigkeit verworfen von Ariſtipp; I, 108. bewieſen von Wolf. IV, 629.
Harmonie (natürliche) deren Tendenz beſtimmt von Robinet. VI, 178.
— — (Hypotheſe der präſtabilirten) deren Aufſtellung; IV, 150. Gegen-Beweiſe von Reinbeck; 660. Erneſti; eb. Reuſch; eb. Ridiger; 722. Cruſius; V, 35. Crouſatz. 38.
— — — Erklärung derſelben bey Baumgarten V, 5.
Haß deſſen Natur erklärt von Des Cartes; III, 133. Hobbes; 255. Spinoza; 542. Thomaſius. IV, 558.
— — (Selbſt-) deſſen Charakteriſirung bey Budde. IV, 675.
Heiterkeit deren Begriff beſtimmt von den Stoikern. I, 145.
Herrſchaft (Ober-) deren Definition bey Spinoza. III, 573.

Herrſcher=Recht (göttliches) deſſen Rechtsgrund deducirt von Hobbes. III, 309.
— — (urſprüngliches) deſſen Annahme eine herrſchende politiſche Meinung in Locke's Zeitalter. IV, 297.
Herrſchſucht deren pſychologiſche Gründe entwickelt von Helvetius. VI, 87.
Hierarchie deren politiſche Urſachen; I, 814. Einfluß auf den Verfall der Wiſſenſchaften. 819.
Himmel deſſen engere und weitere Bedeutung bey Bruno. II, 827.
— — deſſen Bewegungs=Geſetze aufgeſtellt von Ariſtoteles; I, 324. Plotin. 682.
— — deſſen Definition bey Ariſtoteles. I, 324. Bruno. II, 824.
Himmels=Körper deren Entſtehung aus der Evolutions=Theorie erklärt von Robinet. VI, 216.
Hochſchätzung deren Charakter beſtimmt von Des Cartes. III, 33.
Hoffnung deren Entſtehung erklärt von Hobbes; III, 255. Thomaſius IV, 558.
Hofhaltung deren Tendenz beſtimmt von Wolf. IV, 648.
Hylozoism (realiſtiſches Syſtem des) deſſen Charakter beſtimmt von Kant. VI, 723.

J.

Ich (abſolutes) deſſen Verhältniß zum theilbaren nach Fichte's Beſtimmung. VI 752.
— — (praktiſches) deſſen Natur erklärt von ebend. 768.
— — (theoretiſches) deſſen Verhältniß zu jenem beſtimmt von ebend. eb.
Ichs (Anſtoß des — auf das Nicht Ich) deſſen Deduction bey ebend. 770.
— — (Exiſtenz des) deren Erkenntnißquelle beſtimmt von Des Cartes; III, 14. Robinet. VI, 203. 206.
Ideal deſſen Weſen beſtimmt von Kant. VI, 609.
Idealiſmus ausführlichſte Darſtellung der Beweiſe für denſelben. V, 91. Gründe gegen denſelben ausgehoben 129. und bey Feder. VI, 537. Vergleichung des Leibnitziſchen und Berkeleyſchen Idealiſmus. V, 128. Beattie's Anſicht von demſelben; 262. Bolingbrocke's. 302.
Idee deren Begriff beſtimmt von Gaſſendi; III, 125. Hobbes; 311. dem Verf. des ſyſteme de la nature; VI, 102. Kant. 689.
— — Beſtimmung des doppelten Geſichtspunkts, aus welchem ſie betrachtet werden könne, bey Hobbes. III, 239.
— — deren Innhalt beſtimmt von Plato. I, 181.
— — (Begriff der) von der Idee ſelbſt zu unterſcheiden nach Plato. I, 182.
— — — deſſen Verhältniß zu ihr beſtimmt von ebend. eb.
Ideen deren unmittelbares Organ beſtimmt von Hartley; V, 272. Helvetius. VI 78.
— — deren formaler Unterſchied beſtimmt von Leibnitz. IV,

IV, 133.
— — deren Verhältniß zu den, ihnen correſpondirenden, Objecten, beſtimmt von Spinoza. III, 638.
— — (abſolute) deren Unendlichkeit bewieſen von ebend. 652.
— — (äſthetiſche) deren ſpecifiſcher Unterſchied beſtimmt von Kant. VI, 705.
— — — [Normal-] deren Urſprung erklärt von Kant. VI, 690.
— — (allgemeine) deren Erforderniſſe beſtimmt von Gaſſendi. III, 126.
— — — deren Objectivität beſtritten von Robinet. VI, 229.
— — — deren Urſprung aus individuellen angenommen von Gaſſendi; III, 125. aus dem göttlichen Verſtande von Ficin; II, 244. Malebranche. III, 445
— — (angebohrne) deren Entwickelung erklärt von Cudworth. III, 667.
— — — deren Exiſtenz deducirt von Plato; I, 165. Des Cartes; III, 16. Leibnitz; IV, 275. widerlegt von Malebranche; III, 441. Hume; V, 204. dem Verf. des ſyſteme de la nature. VI, 104.
— — — deren Kriterium beſtimmt von Plato und Des Cartes. III, 24.
— — — deren Natur als ſolche, näher beſtimmt von Leibnitz. IV, 276.
— — — [Theorie der] deren erſte Grundlage; I, 175. Vollendung durch Plato; eb. Apologie. 176.
— — (beſtimmte) deren Verhältniß zu unbeſtimmten charakteriſirt von Spinoza. III, 653.
— — (deutliche) deren Quelle beſtimmt von Spinoza. III, 641.
— — (ewige) deren Exiſtenz in endlichen Geiſtern verworfen von Robinet. VI, 229.
— — (falſche) deren Correctionsmittel beſtimmt von Spinoza. III, 641.
— — — deren ſpecifiſcher Unterſchied von erdichteten von ebend. eb.
— — (Grund-) deren Natur erklärt von d'Alembert. VI, 387.
— — (inadäquate) deren Urſprung gezeigt von Spinoza. III, 641.
— — (individuelle) deren Erforderniſſe beſtimmt von Gaſſendi. III, 126.
— — — deren Natur erklärt von ebend. eb.
— — (materielle) deren Arten in ſubjectiver Beziehung unterſchieden von Wolf. IV, 604.
— — — deren Begriff beſtimmt von ebend. eb.
— — (poſitive) deren Zeitverhältniß zu den negativen beſtimmt von Spinoza. III, 652.
— — (der Reflexion) deren Be-

Begriff beſtimmt von Locke. IV, 254.
— — (der Senſation) deren Natur erklärt von ebend.; eb. Hartley. V, 275.
— — (tranſcendentale) deren objective Deduction als unmöglich bewieſen von Kant. VI, 615.
— — — deren Verhältniß zu den Kategorien beſtimmt von ebend. eb.
— — (Vernunft-) deren Aufzählung bey Kant. VI, 615.
— — — deren Erklärung bey ebend. 614.
— — (zuſammengeſetzte) deren Urſprung erklärt von Locke; IV, 270. Hartley. V, 275.
— — (zweifelhafte) deren charakteriſtiſches Merkmal beſtimmt von Spinoza. III, 644.
— — (Deutlichkeit der) deren Maaßſtab bey Gaſſendi. III, 125.
Ideen-Aſſociation deren Grund erklärt bey Hartley; V, 275. Loſſius. VI, 568.
— — deren Unzulänglichkeit zur Erklärung aller theoretiſchen und praktiſchen Gemüths-Aeuſſerungen. V, 285.
Ideen-Gang deſſen Bedingungen beſtimmt von Hobbes. III, 237.
— — deſſen Natur erklärt von ebend. eb.
— — (regelmäßiger) deſſen Charakteriſirung bey ebend.
— — (unregelmäßiger) deſſen Verhältniß zu jenem beſtimmt von ebend. eb.
Ideen-Tafel Entwurf einer ſolchen bey Gaſſendi. III, 126.
Imagination deren Begriff beſtimmt von Gaſſendi. III, 125.
— — deren Identität mit der Apprehenſion nach der Terminologie der neuern Syſteme. eb.
Immaterialiſmus Beweiſe für denſelben bey Plotin; I, 708. Auguſtin; 795. Gaſſendi; III, 148. Meier; V, 16. Crouſatz; 60. Ferguſon; 354. Bonnet; VI, 259. Reimarus; 541. gegen denſelben bey Ficin; II, 228. Creutz; V, 82. Prieſtley; 382. dem Verf. des ſyſteme de la nature. 114.
Indeterminiſmus Beweiſe für und gegen denſelben ſiehe unter: Freyheit (moraliſche).
— — (abſoluter) Beweiſe gegen denſelben bey Pomponatius II, 339.
Indifferenz (moraliſche) deren Natur erklärt vom Verf. des ſyſteme de la nature. VI, 109.
Individuation deren Princip beſtimmt von Locke. IV, 264.
— — deren Verhältniß zum allgemeinen Begriff von Thomas von Aquino II, 519.
Individuell deſſen Verhältniß zum Allgemeinen beſtimmt von Thomas von Aquino. II, 521.
Individuum deſſen Identität mit der Gattung, in welcher

Beziehung ſie Statt finde, beſtimmt von ebend. eb.
Inductionen deren Verhältniß zu Erkenntniſſen a priori beſtimmt von Leibnitz. IV, 276.
Induſtrie deren Einfluß auf die geſellige Verbindung der Menſchen gezeigt von Stevart. VI, 10.
— — deren Wichtigkeit für das Intereſſe des Staats von Hume. V, 505.
Inhärenz (Grundſatz der) aufgeſtellt von Kant. VI, 604.
Innern (Grundſatz des — und Aeußern) aufgeſtellt von Kant. VI, 611.
Inſtinct (thieriſcher) Deduction der thieriſchen Vorſtellungsarten aus ihm bey Condillac. VI, 69.
— — deſſen Entwickelung gezeigt von Robinet. VI, 209.
Intelligenz deren Verhältniß zur Organiſation beſtimmt von Robinet. VI, 209.
— — (menſchliche) deren Charakter gezeichnet vom Verf. des ſysteme de la nature. VI, 99.
— — — deren Verhältniß zur göttlichen beſtimmt von Cäſalpinus. II, 605.
— — — deren Wirkungen erklärt von ebend. eb.
— — (Idee der göttlichen) deren Urſprung erklärt vom Verf. des ſysteme de la nature. VI, 99.
Intereſſe deſſen Begriff beſtimmt vom Verf. des ſysteme de la nature. VI, 127.
Ioniciſmus deſſen Geiſt; I, 17. Haupttendenz. eb. — —
Irritabilität als unerklärbar angeſehen von Bonnet. VI, 263.
Irrthum deſſen Grund (zureichender) verneint von Darjes. V, 39.
— — deſſen Quellen beſtimmt von Bruno; II, 732. Des Cartes; III, 27. Regis; 422. Malebranche; 434 (formale) 455. (materiale.) Spinoza; 531. Thomaſius; IV, 552. Tſchirnhauſen; 530. Berkeley; V, 127. Search; 288. Helvetius. VI, 80.
Jurisprudenz (Lehr-Methode der) deren Reform durch Thomaſius. IV, 541.

K.

Kajamors (eine Vorſtellung des Zendaveſta) deren Uebertragung auf die Jüdiſche Religions-Philoſophie. I, 607.
Kantianiſmus deſſen Verdienſte um die Aufklärung der Philoſophie; VI, 578. Aufnahme. 732. Kritik deſſelben. 734. 737.
Kategorien deren Bedeutung erklärt von Ariſtoteles; I, 282. Kant. VI, 596.
— — Einſchränkung ihres Gebrauchs auf das Gebiet der Sinnenwelt nach Kant. VI, 598.
— — deren Grundthätigkeit beſtimmt von ebend. 597.
— — deren Verwechſelung mit objectiven Erkenntnißprincipien bey Ariſtoteles. I, 293.

— — (dynamiſche) deren Verhältniß zu den mathematiſchen beſtimmt von Kant. VI, 601.
— — (Tafel der) bey Ariſtoteles; I, 282. Kant. VI, 596.
Kategoreme deren Bedeutung erklärt von Ariſtoteles. I, 284.
— — Erläuterer derſelben. eb.
Kaufen deſſen Begriff beſtimmt von Smith. V, 616
Keim deſſen Erklärung bey Bonnet VI, 269.
Keime (Hypotheſe von der Einſchachtelung der präformirten) erwähnt und beurtheilt von Bonnet. VI, 271.
— — (organiſche) deren Exiſtenz als Thatſache angenommen von Robinet. VI, 202.
Kenntniß (Selbſt- [moraliſche]) deren Bedingungen beſtimmt von Wolf. IV, 637.
— — — deren Methodik gegeben von Budde. IV, 676.
Kirche deren Begriff beſtimmt von Locke. IV, 386.
— — (chriſtliche) deren diſtinctiver Charakter angegeben von ebend. 387.
— — (wahre) Schwierigkeiten ihrer Ausmittelung erörtert von Locke IV, 380.
— — — deren weſentliches Merkmal beſtimmt von ebendenſ. eb.
Kleinſtes deſſen Begriff zergliedert von Bruno II, 809.
Klugheit deren Bedingung (ſubjective) beſtimmt von Hobbes. III, 238.
— — deren Natur erklärt von den Stoikern; I, 144. Ariſtoteles; 260. Hobbes; III, 230. (von letzterm als nicht unter die Klaſſe der bürgerlichen Tugenden gerechnet.)
— — deren Tendenz beſtimmt von Philo. I, 630.
Klugheits Lehre deren Eintheilung bey Budde; IV, 669. Ariſtoteles ſiehe unter Technik.
— — (allgemeine) deren Deduction bey Budde. IV, 669.
— — — Beſtimmung ihres Gebiets von ebend. eb.
Körper deſſen Definition bey Plato; I, 189. Plotin; 687. Hobbes; III, 242. Wolf. IV, 620.
— — deſſen Möglichkeit erklärt von Plotin. I, 682.
— — deſſen Objectivität beſtritten bey Sextus Empiricus. I, 482.
— — deſſen formales und reales Princip beſtimmt von Plato. I, 189.
— — (mathematiſcher) deſſen vier Hauptgattungen angegeben bey Plato. I, 190.
— — — deren Grundform beſtimmt von ebend. eb.
Körpers (Grund-Princip [materiales] des) Beweiſe gegen die Annahme eines ſolchen bey Sextus Empiricus. I, 477.
— — (Grund-Vermögen des) beſtimmt von Robinet. VI, 243.
Kosmogonie (Moſaiſche) deren

Deutung bey Philo. I, 627. Verhältniß zu andern koſmogoniſchen Syſtemen des Alterthums. 644. Berigards Urtheil über dieſelbe. II, 663.
— — (andre Theorien einer) bey Plotin; I, 700. Proklus; 759. Auguſtin; 784. Ficin; II, 175. im Syſtem des Cabbaliſmus; 368. Paracelſus; 434. Fludd; 440. Pordage. 446.
Kosmologie deren Begriff beſtimmt von Wolf. IV, 619.
— — deren wiſſenſchaftlicher Begründer. eb.
— — (rationale) deren Object beſtimmt von Kant. VI, 615.
— — — deren objective Ungültigkeit dargethan von ebend. 631.
Kraft deren Begriff beſtimmt von Leibnitz; IV, 138. Wolf. 621.
— — (abgeleitete) deren Erklärung bey Wolf. IV, 623.
— — (Grund-) Definition derſelben bey ebend. eb.
— — — Vereinigung mehrerer in einer Subſtanz angenommen von Cruſius. V, 26.
Kräfte (Harmonie der) deren Bedingung beſtimmt von Plato. I, 190.
Krieg deſſen Allgemeinheit im Naturſtande nach der Anſicht von Hobbes. III, 271. Widerlegung dieſer Meinung von Hutcheſon. V, 313.
— — deſſen politiſche Folgen entwickelt von Hobbes. III, 301.
Kriege (Religions-) deren Quelle beſtimmt von Spinoza. III, 622.
Kriegs-Recht deſſen Deduction bey Spinoza. III, 578.
— — deſſen Verhältniß zum Recht des Friedens beſtimmt von ebend. eb.
Krieges-Stand deſſen Verhältniß zum Naturſtande beſtimmt von Locke. IV, 303.
Künftig nothwendige Wahrheit, oder Falſchheit der Sätze, welche ſich auf daſſelbe beziehen, dargethan von Hobbes. III, 248.
Kunſt deren Begriff beſtimmt von Ariſtoteles; I, 602. Sextus Empiricus; 569. d'Alembert. VI, 373.
— — deren Exiſtenz beſtritten von den Stoikern. I, 559.
— — deren Verhältniß zum Handwerk beſtimmt von Kant. VI, 702.
— — (angenehme) deren Verhältniß zur Kunſt des Schönen beſtimmt von Kant. VI, 703.
Künſte (freye) deren diſtinctiver Charakter angegeben von Kant. VI, 702.
— — — deren Eintheilung bey d'Alembert. VI, 377.
— — — [ſchöne] Eintheilung derſelben bey Kant. VI, 708.
— — — — Beſtimmung ihres Objects bey Plato. I,

I, 251.
— — — — Angabe ihrer ſubjectiven Quelle bey d'Alembert. VI, 373.
— — — — Verhältniß derſelben zu den nützlichen freyen Künſten beſtimmt von ebend. 377.
— — — — Zweck derſelben nach der Anſicht ebendeſſ. eb.
— — (geheime) deren Erkenntnißquelle beſtimmt von Paracelſus. II, 434.
Künſten (Auszeichnung in) deren ſubjective Bedingung beſtimmt von Helvetius. VI, 89.
Kunſt-Geſchicklichkeit deren Verhältniß zum Kunſt-Geſchmack beſtimmt von Kant. VI, 688.
Kunſt-Werke (ſchöne) deren Kriterium negativ beſtimmt von Plato. I, 251.

L.

Land-Bau deſſen Verhältniß zu den andern Zweigen der Induſtrie beſtimmt von Smith. V, 693. 696.
Land-Bauer deren Verhältniß zu den Freymännern in Rückſicht der Wohnungen beſtimmt von Stevart. VI, 10.
Landes-Capital deſſen Verhältniß zum Landes-Product beſtimmt von Smith. V, 681.
— — (umlaufendes) deſſen Ergänzungsquellen beſtimmt von ebend. 670.
Landes-Product deſſen doppelte Nutzung angegeben von ebend. 678.
— — deſſen Maaßſtab beſtimmt von Stevart. VI, 7.
Länder (geographiſche Lage der) deren Einfluß auf die Vermehrung des Nationalreichthums gezeigt von Smith. V, 612.
Laſter deſſen Begriff beſtimmt von Plato; I, 209. Hobbes. III, 261.
— — deſſen Beſtandſtücke von den Stoikern. I, 144.
— — deſſen Princip beſtimmt von Plato; I, 209. Thomaſius. IV, 560.
— — (abſolutes) deſſen Annahme verworfen von Hobbes. III, 261.
Laſterhaft deſſen charakteriſtiſches Merkmal nach Pythagoras. I, 37.
Leben deſſen Definition bey Thomaſius. IV, 555.
— — deſſen Werth beurtheilt von Hegeſias. I, 111.
Lebens-Art (bürgerliche) deren Charakter beſtimmt von Ariſtoteles. I, 378.
— — — deren Werth von ebend. eb.
— — (contemplative) deren Charakter gezeichnet von ebend. eb.
— — — Beurtheilung ihres Werths. eb.
— — (wohllüſtige) Charakteriſirung und Beurtheilung derſelben von ebend. eb.
— — (Verfeinerung der) deren vortheilhafte Wirkungen für den Staat gezeigt von Hume. V, 531.

Lebens=Bedürfniſſe deren Fonds beſtimmt von Smith. V, 605
Lebens=Klugheit deren Begriff beſtimmt von den Stoikern. I, 556.
— — deren Kriterium bey Sextus Empiricus. I, 561.
Lebens=Kunſt deren Exiſtenz und Mittheilungsfähigkeit beſtritten von Sextus Empiricus. I, 556. 562. (Gegenargumentation. 561.)
Lebens=Principien deren Natur nach Leibnitz und einigen ältern Philoſophen. IV, 185.
Lebens=Regeln (allgemeine) Angabe ſolcher bey Spinoza. III, 633.
Leer Erklärungen einiger ältern Philoſophen von demſelben beurtheilt bey Ariſtoteles. I, 314.
— — deſſen Unterſchied von dem Orte beſtimmt bey Sextus Empiricus. I, 486.
Legalität deren Verhältniß zur Moralität beſtimmt von Gundling. IV, 694.
Lehr=Vortrag (akademiſcher) zuerſt in Deutſcher Sprache auf Deutſchen Akademien eingeführt von Thomaſius. IV, 541.
Leib deſſen Verhältniß zum Geiſte beſtimmt von Spinoza. III, 525.
Leibes (Bewußtſeyn des) deſſen Bedingung beſtimmt von ebend. eb.
Leibnitzianiſmus deſſen Kritik; VI, 173. namentlich betreffend ſeine Verwechſelung des formalen Erkenntnißprincips mit dem realen. 174.
Leichten (Begriff des) deſſen objective Gültigkeit bezweifelt von den Skeptikern. I, 487.
Leiden deſſen Begriff beſtimmt von Des Cartes; III, 28. Hobbes; 247. Spinoza. 539.
Leidenſchaft deren Natur erklärt von Zeno; I, 146. Regis; III, 410 More. 693.
— — deren Einfluß auf die Entwickelung der Geiſtesfähigkeiten gezeigt von Helvetius. VI, 85.
— — deren Entſtehung erklärt von Hartley; V, 277. Eberhard. VI, 527.
— — deren natürliche Tendenz beſtimmt von Des Cartes; III, 33. More. III, 693.
— — deren Verhältniß zum Affekt beſtimmt von den Stoikern; I, 145. zu dem ſubjectiven Gemüthszuſtande von Spinoza. III, 548.
Leidenſchaften deren gemeinſchaftliches Princip beſtimmt von Hartley. V, 277.
— — (Grund=) deren objective Beſtimmung bey Hartley. V, 278.
— — (Widerſtreit [directer] der — mit der Vernunft) beſtritten von Hume. V, 224.
Leutſeeligkeit deren Charakter entworfen von Thomaſius. IV, 557.
Licht deſſen Natur beſtimmt von Ariſtoteles; I, 349. Rüdiger. IV, 723.

Liebe deren Natur erklärt von Des Cartes; III, 33. Spinoza; 542. Thomaſius. IV, 556.
— — (Geſchlechts=) deren Identität mit der beſondern Menſchenliebe überhaupt nach Thomaſius. IV, 557.
— — (himmliſche) deren Object nach der Beſtimmung Plato's. I, 228.
— — (Menſchen= [allgemeine]) deren Grund erklärt von Thomaſius. IV, 557.
— — — deren Innbegriff beſtimmt von ebend. eb.
— — — [beſondre] deren Innbegriff beſtimmt von ebend. eb.
— — — — deren Princip von ebend. eb.
— — (moraliſche) deren Object beſtimmt von Plato. I, 219.
— — (phyſiſche) Beſtimmung ihres Objects von ebend. eb.
— — (Selbſt=) deren Verhältniß zur Bewegung beſtimmt vom Verfaſſer des ſyſteme de la nature. VI, 97.
— — — deren ſittlicher Werth beurtheilt von Budde. IV, 674. 675.
— — — [falſche] deren Charakteriſirung bey ebend. eb.
— — — — Angabe ihres Princips bey ebend. eb.
Lieferungen (Natural=) deren Vorzug vor Geldzinſen gezeigt von Smith. V, 617.
Limitation deren Beytrag zur Beſtimmung des Subjects gezeigt von Kant. VI, 597.
Linie deren objective Gültigkeit beſtritten von den Skeptikern. I, 484.
Localität deren Bedeutung bey Leibnitz. IV, 218.
Lockianiſmus deſſen Kritik; IV, 274. Herrſchaft bis gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts; 280. Verbreiter in Deutſchland; 690. Oswalds Anſicht von demſelben; V, 264. Uebereinſtimmung des Condillacſchen Syſtems mit ihm; VI, 58. Nachtheilige Conſequenzen deſſelben in Beziehung auf Moralität und Religioſität, durch Beiſpiele erläutert. 91.
Logik deren Definition bey Gaſſendi. III, 122.
— — deren Eintheilung bey Ariſtoteles; I, 282. Gaſſendi; III, 122. Thomaſius. IV, 551.
— — deren Principien aufgeſtellt von Ariſtoteles; I, 286. Leibnitz; IV, 142. bewieſen von Wolf. 591. Annahme eines eigenthümlichen Princips derſelben von Cruſius. V, 27.
— — deren Verhältniß zur Metaphyſik beſtimmt von Campanella; II, 882. Gaſſendi; III, 124. zur Mathematik und Metaphyſik von Kant; VI, 582. zur Sophiſtik und Topik von Ariſtoteles. I, 264.
— — deren Zweck beſtimmt von Gaſſendi. III, 122.

— — (allgemeine) deren Object beſtimmt von Kant. VI, 595.
— — (des Scheins) deren Bedeutung erklärt von ebend. 613.
— — (tranſcendentale) Erklärung derſelben bey ebend. eb.
— — (Geſchichte der): Erſte Veranlaſſung ihrer Entſtehung. I, 73. Wiſſenſchaftlicher Begründer derſelben; 416. Beſondre Verdienſte Ridigers um dieſelbe durch Einführung der Theorie des Wahrſcheinlichen in ſie. IV, 717. Verwechſelung derſelben mit der empiriſchen Pſychologie bis in die letzte Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts. V, 37.
Logos deſſen Antheil an der Weltſchöpfung beſtimmt von Philo. I, 627.
— — deſſen perſonificirte Darſtellung bey ebend. eb.
— — Uebereinſtimmung der Vorſtellungsart von demſelben mit der von dem Honover im Zendaveſta. I,
— — deſſen Verhältniß zur Gottheit beſtimmt von Philo; I, 624. zu den Menſchen von ebend. eb.
Lüſternheit deren Entſtehung erklärt von Thomaſius. IV, 559.
Luft deren Natur erklärt von Bruno; II, 827. Ridiger. IV, 723.
Luſt deren Entſtehung erklärt von Kant. VI, 678.
— — deren Verhältniß zu den Senſationen beſtimmt von Hobbes. III, 250.
Luxus deſſen Begriff beſtimmt von Hume; V, 512. Stevart. VI, 9.
— — deſſen Einfluß auf Gewerbe und Künſte beſtimmt von ebend eb.
— — deſſen Werth beurtheilt von Hume. V, 512.
— — deſſen Wirkungen überhaupt, und insbeſondre in großen Staaten beſtimmt von Stevart. VI, 19.
— — (tadelnswürdiger) charakteriſirt von Hume. V, 521.

M.

Maaßes (Idee des) deren Urſprung erklärt von Locke. IV, 260.
Machiavelliſmus deſſen Begriff in einer weitern Bedeutung, als der gewöhnlichen, gebraucht von Budde. IV, 682.
Mäßigkeit deren Natur erklärt von den Stoikern; I, 144. Plato; 227. Hobbes. III, 263.
— — deren Tendenz beſtimmt von Philo. I, 630.
Magie deren Apologie bey Cornelius Agrippa; II, 416. Plotin. 707.
— — Eintheilung derſelben bey Campanella. II, 882.
— — Gränzbeſtimmung ihres Gebiets bey Agrippa. II, 416.
— — Herrſchaft des Glaubens

bens an ihre Gültigkeit im Zeitalter Conſtantins des Großen. I, 756.
— — Angabe ihrer Tendenz von Agrippa. II, 420.
— — deren Weſen beſtimmt von Paracelſus. II, 434.
— — deren nachtheilige Wirkungen auseinandergeſetzt von Agrippa. II, 425.
Majeſtät (Verbrechen der beleidigten) deſſen Begriff beſtimmt von Hobbes; III, 307. Wolf. IV, 647.
— — — in wie fern es durch That, oder Wort begangen werde, beſtimmt von Hobbes. III, 307.
— — — deſſen Verhältniß zum natürlichen und poſitiven Geſetz beſtimmt von ebend. eb.
Majeſtäts Recht deſſen göttlicher Urſprung nach Bodins Anſicht (IV, 937.) beſtritten von Hutcheſon. V, 318.
Majorität (Recht der) deſſen Deduction bey Locke. IV, 322.
Manichäiſmus deſſen Spuren in Auguſtins Syſtem der chriſtlichen Theologie. I, 775.
Mannichfaltigen (Realität des) ausſchließend demſelben beygelegt in den metaphyſiſchen Syſtemen vor Plato. I, 185. beſtritten von dieſem. eb.
Materialiſmus Zuſammenſtellung der wichtigſten Argumente für und wider ihn. V, 378. fg. Andre Argumentationen für denſelben bey dem Verfaſſer des ſysteme de la nature; VI, 108. La Mettrie. 318. Kritik der von Prieſtley für denſelben aufgeſtellten Beweiſe. V, 406.
— — deſſen Entſtehungsart aus pſychologiſchen Gründen entwickelt von Ficin. II, 226.
— — deſſen Hypotheſe nicht abſolut verworfen, ſondern als problematiſch angeſehen von Locke. IV, 272.
Materie deren Begriff beſtimmt von Plato; I, 189. Ariſtoteles; 300. Plotin; 684. Hobbes; III, 246. Wolf; IV, 621. Prieſtley; V, 377. Helvetius; VI, 81. Kant. 639. (mit Ausſchließung aller Merkmale auſſer dem der Bewegung.)
— — deren Möglichkeit erklärt von Bruno; II, 777. Kant. VI, 642.
— — deren Unterſchied vom Körper beſtimmt von Ridiger. IV, 721.
— — deren Verhältniß zur Form beſtimmt von Plato; I, 191. Plotin; 684. (genauer, als in den Syſtemen ſeiner Vorgänger. 687.) Bruno; II, 778. Kant; VI, 611. zum Urprincip anders beſtimmt von Plato I, 599. als im Syſtem der Orientaliſchen Religions-Philoſophie und den daraus entwickelten der Neo-Platoniſchen I, 627. 695 765. und Cabbaliſtiſchen Schule. II, 369. 375.
— — (anorgiſche) deren Exiſtenz verworfen von Robinet. VI,

VI, 242.
— — (der Natur) deren Verhältniß zur Materie der Kunſt beſtimmt von Bruno; II, 778. zur Form der Natur von ebend. eb.
— — (als Potenz) deren Bedeutung bey Bruno. II, 780.
— — (ſignata) deren Bedeutung bey Thomas von Aquino. II, 519.
— — (als Subject) deren Bedeutung bey Bruno. II, 780.
— — (Ur-) deren Begriff beſtimmt von Ariſtoteles; I, 312. Hobbes; III, 247. More. 686.
— — — Identificirung derſelben mit dem Unendlichen bey Ariſtoteles. I, 312.
— — — deren objective Realität bewieſen von Bruno; II, 785. beſtritten von Hobbes. III, 247.
— — — deren Verhältniß zu ihren Modificationen beſtimmt von Hobbes. III, 247.
— — (Bewegungs-Princip der) deſſen Charakter im Verhältniß zu dem Bewegungs-Princip der Form beſtimmt von Plato. I, 190.
— — (Emanation der — aus der Welt-Seele) deren Beweis geführt von Plotin; I, 695. den Cabbaliſten. II, 368.
— — — deren Weiſe beſtimmt von Plotin. I, 697. 698.
— — (Empfindbarkeit der) deren Bedingung beſtimmt von Anaxagoras I, 64.
— — (Ewigkeit der) deren Beweis geführt von Xenophanes; I, 44 Meliſſus; 52. als Thatſache angenommen von dem Verf. des ſysteme de la nature. VI, 96.
— — — Beweis gegen dieſelbe bey den Cabbaliſten. II, 368.
— — (Lebloſigkeit der) bewieſen von Plotin. I, 688.
— — (Reinigung von der) deren Bedingungen beſtimmt von Plato; I, 195. den Cabbaliſten. II, 376.
— — (Solidität der) von Des Cartes als zufällige Eigenſchaft derſelben betrachtet. II, 16.
— — (Subſtantialität der) Beweis gegen dieſelbe aufgeſtellt von den Cabbaliſten. II, 368.
— — (Theilbarkeit [unendliche] der) in wie fern ſie von ihr prädicirt werden könne, beſtimmt von Kant. VI, 618.
— — (Veränderlichkeit der) deren Beweis geführt von Plotin. I, 684.
— — — deren Geſetze beſtimmt von ebend. 681.
— — (Verderbniß der) deren Urſachen angegeben im Syſtem des Cabbaliſmus. II, 600.
— — (Zerſtörbarkeit der) als abſolut gültig verneint von Prieſtley. V, 391.
Mathematik deren Charakter als nicht ſtreng wiſſenſchaftlich betrachtet von Plato. I, 169.

169.
— — deren Methode beſtimmt von Kant. VI, 629.
— — deren Object von Ariſtoteles; I, 262. Kant. VI, 629.
— — deren Verhältniß zur Philoſophie überhaupt beſtimmt von Ridiger; IV, 711. Kant; VI, 630. zur Natur-Philoſophie insbeſondre von Campanella. II, 882.
— — deren Werth beurtheilt von Agrippa. II, 430.
— — (reine) deren Möglichkeit erklärt von Kant. VI, 606.
— — — deren Object beſtimmt von ebend. eb.
— — (wiſſenſchaftliche Methode der) deren Anwendung auf die Metaphyſik empfohlen von Leibnitz; IV, 175. als unmöglich dargeſtellt von Kant. VI, 630.
Maximum deſſen Verhältniß zur Welt beſtimmt von Nicolaus von Cuſa. II, 344.
— — (unbedingtes) deſſen Coincidenz mit dem Minimum bewieſen von ebend. eb.
— — — deſſen Natur überhaupt erklärt von ebend. eb.
Mechaniſch deſſen Begriff beſtimmt von Wolf. IV, 628.
Menſch deſſen Beſtandtheile beſtimmt von Philo; I, 627. Paracelſus. II, 434.
— — deſſen Verhältniß zum Menſchen von Spinoza; III, 550. zur geſammten Natur von Picus v. Mirandula; II, 396. Spinoza. III, 547.
— — deſſen Zweck beſtimmt von Campanella. II, 899.
— — (Natur-) deſſen ſittliche Charakter-Zeichnung entworfen von Mandeville. V, 294.
Menſchen (Ideal des) deſſen Elemente beſtimmt von Plato. I, 217.
— — (Schöpfung des) erklärt von Paracelſus. II, 44.
— — — deren Verhältniß zur Schöpfung der Welt überhaupt beſtimmt von Philo. I, 827.
— — (Thätigkeiten des) deren Geſetze aufgeſtellt beym Verfaſſer des ſyſteme de la nature. VI, 98.
— — (Verhältniſſe des) deren Grade beſtimmt von Clarke. V, 325.
— — (Vollkommenheit des) deren Maaßſtab beſtimmt von Spinoza. III, 545.
Menſchen-Kenntniß deren Grundgeſetze aufgeſtellt von Kant. VI, 649.
— — deren Regeln beſtimmt von Wolf; IV, 638. Kant. VI, 649.
Merkmale (weſentliche) deren Definition bey Plato. I, 182.
— — — deren Grund auſſerhalb des Dinges geſetzt von Darjes. V, 39.
— — (zufällige) deren Begriff beſtimmt von Plato. I, 181.
Metalle (edle) deren Anwendung

dung zu einem allgemeinen Tauſchmittel, wenn und warum ſie entſtanden, gezeigt von Smith. V, 614.
— — — deren Gebrauch (urſprünglicher) als ſolche, ihrer Geſtalt nach beſtimmt von ebend. eb.
— — — deren Preis (höchſter und niedrigſter) beſtimmt von ebend. 652.
— — — deren Verhältniß zu andern Waaren von ebend. 706.
— — (Ausfuhr der edeln) in welchem Falle ſie nicht Urſache, ſondern Wirkung des Landes⸗Verfalls ſey, beſtimmt von ebend. 682.
Metaphyſik deren Eintheilung bey Walch. IV, 703.
— — deren objective Gültigkeit beſtritten von Bolingbrocke; V, 305. d'Alembert; VI, 390. Kant. 616.
— — deren Nothwendigkeit bewieſen von Campanella. II, 895.
— — deren Object beſtimmt von Ariſtoteles; I, 263. Campanella; II, 894. More. III, 683.
— — deren Principien nach Ariſtoteles; I, 295. Campanella; II, 894. 896. Des Cartes; III, 13. Leibnitz; IV, 142. Wolf; 591. Kant. VI, 582. (vergl. Erkenntniß⸗Principien.)
— — deren Tendenz angegeben von Campanella. II, 894.
— — deren Urſprung erklärt von Kant. VI, 613.
— — deren Werth von Condillac. VI, 87.
— — (Diſciplinen der) deren einzig gültige beſtimmt von Kant. VI, 637.
— — (Geſchichte der) Beſondre Verdienſte des Plato und Ariſtoteles um dieſelbe als der erſten Urheber ihres Syſtems; I, 155. 180. 414. Kants durch die zuerſt geführte Unterſuchung ihrer Möglichkeit. VI, 579.
— — (Syſtematik der) deren Vollendung durch Ariſtoteles. I, 415.
— — (Syſteme der) deren Widerſtreit erklärt von Kant; VI, 580. Schwierigkeiten der Auflöſung deſſelben. eb.
— — (Verirrungen der) deren Gründe gezeigt von Condillac; VI, 57. Kant. 582.
Metempſychoſe deren Hypotheſe aufgeſtellt von Pythagoras; I, 37. verworfen von Leibnitz. IV, 149. Beweiſe gegen dieſelbe aufgeſtellt von Bonnet. VI, 283.
Methode deren Charakter beſtimmt von Ramus II, 689.
Meynung deren Verhältniß zur Einbildung beſtimmt von Ariſtoteles; I, 271. zur Wiſſenſchaft von Parmenides; 50. Plato. 260.
— — (gemeine) deren Verhältniß zum gemeinen Menſchenſinn beſtimmt von Oswald. V, 266
— — (öffentliche) deren Verhältniß zur Moralität beſtimmt

ſtimmt von Ferguſon. V, 357.
Meynungen (Verſchiedenheit der) deren Erklärung bey Oswald. V, 265.
Mikrokosmos in wie fern derſelbe ſich im Menſchen darſtelle, beſtimmt von Paracelſus. II, 434.
Mimik deren Object beſtimmt von Kant. VI, 691.
Mißfallen deſſen Object beſtimmt von Hume. V, 227.
Mißgeburten deren Erklärung bey Bonnet. VI, 272.
Mißtrauen deſſen Entſtehung erklärt von Thomaſius. IV, 558.
Mittel deſſen Bedeutung im Verhältniß zu dem Begriff der Wirkung erklärt von Ridiger. IV, 720.
— — deſſen Rechtfertigung durch die Moralität des Zwecks nach der Anſicht Charrons II, 919. und der Jeſuiten. III, 338.
Mnemonik (Kunſt einer topiſchen) aufgeſtellt von Lullus. II, 356.
— — — deren allgemeines, beſondres, und materiales Princip aufgeſtellt von Bruno. II, 719.
— — — deren Vervollkommner. II, 717.
— — — Beurtheilung ihres Werths von Agrippa. II, 425.
Modalität deren Natur und Momente beſtimmt von Kant. VI, 597.
— — (Grundſatz der). aufgeſtellt von ebend. 605.
Möglich deſſen Natur erklärt von Spinoza; III, 546. Kant. VI, 605.
— — (mathematiſch) deſſen Verhältniß zum logiſch Möglichen beſtimmt von Ridiger. IV, 711.
Möglichen (Abhängigkeit des — von der Gottheit) deren Beweis von Leibnitz geführt. IV, 153.
Möglichkeit deren Identificirung mit dem Begriff der Kraft bey Campanella. II, 901.
Mönchthum deſſen erſte Veranlaſſung. I, 614.
Monaden deren Begriff beſtimmt von Leibnitz. IV, 135. (Verſchiedenheit derſelben von den Atomen des Epikur. 136.)
— — deren Eintheilung in deutlich und dunkel vorſtellende bey Leibnitz; IV, 140. in thätige und leidende bey Darjes. V, 40.
— — deren Hypotheſe verworfen von Crouſatz. V, 44.
— — deren Verhältniß zu den Entelechien (nach dem Ariſtoteliſchen Begriff.) IV, 136.
— — deren Verhältniß zu einander beſtimmt von Leibnitz. IV, 146.
— — (deutlich vorſtellende) deren objective Beſtimmung bey Leibnitz. IV, 140.
— — (dunkel vorſtellende) objective Beſtimmung derſelben bey ebend. eb.

— — (ſchlechthin) deren Verhältniß zu den Seelen beſtimmt von ebend. 139.
— — (Apperceptionen der) deren Schranken beſtimmt von ebend. 147.
— — (Leiden der) in wie fern es von ihnen prädicirt werden könne, beſtimmt von ebend. 145.
— — (Schöpfung der) deren figürliche Darſtellung bey ebend. 144.
— — (Thätigkeit der) in wie fern ſolche Statt finde, beſtimmt von ebend. 144.
— — — [einzige] deren Object beſtimmt von ebend. 139.
— — (Verſchiedenheit [numeriſche] der) deren Annahme bey Leibnitz beſtitten von Kant. VI, 611.
— — (Wechſelwirkung der) deren Unmöglichkeit bewieſen von Leibnitz. IV, 137.
Monaden-Lehre (Leibnitziſche) deren Kritik; IV, 175 ſubjective Veranlaſſung bey ihrem Urheber; eb. Hauptmängel: Unhaltbarkeit des Begriffs der Monade; 177. des angenommenen Princips ihrer Veränderungen. 179.
— — Beweiſe gegen ihre Gültigkeit aufgeſtellt von Baſedow. VI, 549.
Monarch deſſen Ernennungs-Recht ſeines Nachfolgers, in welchem Fall es Statt finde, beſtimmt von Hobbes. III, 281.
— — deſſen Verbindlichkeit negativ beſtimmt von ebend. 280.
Monarchie deren Verhältniß zur Ariſtokratie und Demokratie beſtimmt von Ariſtoteles; I, 403. Hobbes; III, 280. 284. zu jener allein von Spinoza; III, 599 zu dieſer allein von Sydney; IV, 456. Harrington. 513.
— — deren Vortheile und Nachtheile gegenſeitig erwogen von Wolf. IV, 643.
— — (abſolute) deren vornehmſte Apologeten. IV, 483.
— — — deren Inconvenienzen im Verhältniſſe zu denen des Naturſtandes beſtimmt von Locke; IV, 302. zu denen der republikaniſchen Verfaſſung von Sydney; 458. an ſich betrachtet von Spinoza; III, 586. Harrington. IV, 513.
— — (abſoluteſte) deren Vortheile vor den übrigen Staasverfaſſungen bewieſen von Hobbes. III, 290.
— — (erbliche) deren weſentlicher Vortheil beſtimmt von ebend. 291.
— — (gemiſchte) deren Werth beurtheilt von Harrington. IV, 513.
— — (reine) Beurtheilung ihres Werths bey Plato. I, 244.
— — (Formen der) beſtimmt von Ariſtoteles. I, 404.
Monarchomachismus deſſen Bedeutung erweitert von Budde. IV, 682.
— — deſſen Verhältniß zum

Machiavelliſmus beſtimmt von ebend. eb.
Monas deren Verhältniß zur Dyas; verſchieden beſtimmt von den verſchiednen Pythagoriſchen Schulen I, 41. 42. nach der Beſtimmung Bruno's. II, 814.
Monopole deren Nachtheile gezeigt von Smith. V, 739.
Monſtroſitäten deren Grund erklärt von Maupertuis. VI, 333.
Moral deren Eintheilung bey Ariſtoteles; I, 263. Campanella; II, 882. Budde. IV, 668.
— — deren Object beſtimmt von Pythagoras; I, 37. Ariſtoteles; 263. More; III, 691. Darjes. V, 41.
— — deren Princip beſtimmt von Pythagoras; I, 37. Prodicus; 78. Antiſthenes; 102. Ariſtipp; 107. Epikur; 126. den Stoikern; 143. Plato; 211. Ariſtoteles; 371. Melanchthon; II, 503. Campanella; 901. Malebranche; III, 468. Leibnitz; IV, 171. Pufendorf; 523. Tſchirnhauſen; 531. Wolf; 627. (identiſch mit dem Princip des Naturrechts.) Budde; 668. Baumgarten; V, 12. Darjes; 41. Hume; 226. Oswald; 269. Mandeville; 294. Wollaſton; 322. Clarke; 325. Smith: 330 Price; 342. Ferguſon; 351. Condillac; VI, 70. Helvetius; 92. dem Verf. des ſyſteme de la nature; 129. d'Alembert; 382. 402. 403. Kant. VI, 670.
— — (natürliche) deren Gültigkeit beurtheilt von Agrippa. II, 428.
— — (religiöſe) deren Verhältniß zur natürlichen beſtimmt vom Verf. des ſyſteme de la nature. VI, 154.
Moral-Geſetz deſſen Unabhängigkeit von der Exiſtenz Gottes behauptet von Clarke. V, 327.
Moral-Syſtem (Jeſuitiſches) deſſen verderbliche Maximen; III, 338. heftigſte Gegner. 340.
Moraliſch deſſen Erklärung bey Pufendorf; IV, 524. Bonnet. VI, 295.
Moralität deren Exiſtenz als Thatſache angenommen von Hume; V, 223. als Axiom von Oswald. 269.
— — deren Kriterium beſtimmt von Kant. VI, 653.
— — deren Natur erklärt von Bonnet. VI, 295.
— — (Grund-Begriffe der) Meinung Pufendorfs über die Möglichkeit objectiv gültiger. IV, 524.
Motiv deſſen Unterſchied vom Acte des Wählens beſtimmt von Palmer; V, 427. von der Urſache der Wahl. eb.
Motive (allgemeine) deren objective Beſtimmung bey Prieſtley. V, 411.
Muſeum (Alexandriniſches) deſ-

deſſen Beytrag zur Beför-derung der Wiſſenſchaften. I, 638.
Muſik deren Object beſtimmt von Kant. VI, 691.
Muſkeln (Bewegung der) deren Urſache angegeben von Hartley. V, 275.
Mythologie (Griechiſche) Angriffe des Xenophanes auf dieſelbe. I, 48.

N.

Namen (bedeutungsloſe) deren Charakter beſtimmt von Hobbes. III, 235.
Natur deren Begriff beſtimmt von Hobbes; III, 232. Müller; IV, 705. Darjes; V, 40. Kant. VI, 599. vergl. 702.
— — deren Principien beſtimmt von den Jonikern; I, 17 (materiales) 19. (formales) Empedokles und Heraklit; eb. Leucipp und Demokrit; 23. Pythagoras; 30. Xenophanes; 44. Parmenides; 49. 51. Epikur; 118. den Stoikern; 137. Plato; 189. Ariſtoteles. 299. 300. (Angabe derſelben nach der Beſtimmung aller vornehmſten Philoſophen des Alterthums bey Sextus Empiricus. 481.) im Orientaliſchen Religions-Syſtem; 604. Plotin; 680. 690. (Annahme Eines Princips.) Proklus; 759. (Beweiſe für die Einheit des Ur-Princips bey demſelben.) Auguſtin; 779. im Syſtem des Cabbaliſmus; II, 368. Melanchthon; 492. Teleſius; 652. Bruno; 760. Spinoza; III, 519. Cudworth; 666. Leibnitz; IV, 135. Wolf. 619.
— — deren Verhältniß zur Kunſt beſtimmt von Ariſtoteles; I, 302. Diderot; VI. 418. Kant. 702.
— — deren Zweck beſtimmt von Campanella; II, 899. Gaſſendi. III, 138.
— — (Metaphyſik der) deren Gebiet von Kant beſtimmt. VI, 638.
— — — [tranſcendentale] deren Verhältniß zur beſondern beſtimmt von Kant. VI, 638.
Natura (naturans) deren Verhältniß zur natura naturata beſtimmt von Spinoza. III, 523.
Naturen (plaſtiſche) Hypotheſe von denſelben zur Erklärung der Weltentſtehung aufgeſtellt von Cudworth. III, 666.
— — — deren Apologie bey le Clerc. IV, 86.
— — — Bayles Argumentation gegen dieſelbe. eb.
Natur-Beſchreibung von Ariſtoteles in die rationale Naturwiſſenſchaft aufgenommen. I, 295.
Natur-Erſcheinungen (Gradation der) entwickelt von Robinet. VI, 240.
— — (Mannigfaltigkeit der) deren Grund erklärt von Pythagoras; I, 31. Plato; 200.

200. dem Verfaſſer des ſyſteme de la nature. VI, 97.
— — (Zweckmäßigkeit der) deren Begriff beſtimmt von Kant. VI, 714.
— — — eingetheilt in eine formale und materiale von ebend. eb.
— — — deren objective Realität beſtritten von den Atomiſten und Eleatikern; I, 304. Spinoza; III. 543. Kant; VI, 719. fg. vertheidigt von Ariſtoteles. I, 304.
Natur=Gemäß deſſen Natur erklärt von den Stoikern. I, 142.
Natur=Geſchichte abgehandelt in der rationalen Naturwiſſenſchaft von Ariſtoteles. I, 295.
Natur=Lehre (empiriſche) von Ariſtoteles mit der reinen verwechſelt. I, 294.
Natur=Ordnung deren Subjectivität bewieſen vom Verf. des ſyſteme de la nature. VI, 98.
Natur=Princip deſſen erforderlicher Charakter beſtimmt von Ariſtoteles. I, 295. 298.
— — deſſen Einheit, im Syſtem des Neo=Platoniſmus angenommen, bewieſen von Proklus. I, 759.
— — deſſen Scheidung in ein Princip des Guten und Böſen im Orientaliſchen Religionsſyſtem; I, 604. in zwey poſitive, und ein negatives bey Ariſtoteles. I, 297.
— — (formales) deſſen objective Beſtimmung bey Ariſtoteles. I, 297.
— — (reales) Objective Beſtimmung deſſelben bey ebend. eb.
Natur=Principien Kritik der von den älteſten Naturforſchern aufgeſtellten bey Ariſtoteles. I, 294.
— — (ſecundäre) angenommen und beſtimmt von Fludd. II, 440.
— — (urſprüngliche) beſtimmt von ebend. eb.
Natur=Produkt deſſen Unterſchied vom Kunſt=Produkt bezeichnet von Robinet; VI, 243. Kant. 717.
Natur=Stand deſſen Begriff beſtimmt von Locke. IV, 304.
— — deſſen Identität mit dem Stande des Kriegs angenommen von Hobbes; III, 271. verworfen von Locke. IV, 303.
— — deſſen Objectivität bewieſen von Locke; IV, 302. Hutcheſon; V, 314. widerlegt von Pufendorf. IV, 525.
— — deſſen Unvollkommenheiten im Verhältniſſe zu einer Staats=Verfaſſung geſchildert von Hobbes; III, 283. Locke; IV, 328. Gundling. 695.
Natur=Widrig deſſen Begriff beſtimmt von den Stoikern. I, 142.
Naturaliſmus deſſen Apologie bey Diderot. VI, 417.
— — deſſen vollendeteſte Darſtellung. VI, 168.
— — Schwierigkeiten gegen denſelben erhoben. VI, 169.

Negativ (abſolut) deſſen Natur erklärt von Robinet. VI, 175.
Neid deſſen Entſtehung erklärt von Thomaſius. IV, 559.
Neigungen deren Princip beſtimmt von Hartley V, 276.
— — (böſe [Grund=]) deren objective Beſtimmung bey Budde. IV, 676.
— — (fehlerhafte) deren Charakter im Verhältniß zu den laſterhaften beſtimmt von Diderot. VI, 430.
— — (ſelbſtſüchtige) deren Einfluß auf die Wohlfahrt des Staats beſtimmt von Mandeville. V, 294.
Nerven-Aether deſſen Natur erklärt von Hartley. V, 273.
Notae deren Verhältniß zu ſigna beſtimmt von Hobbes. III, 233.
Nothwendig deſſen Definition bey Wolf; IV, 591. Kant. VI, 605.
— — (abſolut) deſſen Gebiet negativ beſtimmt von Kant. VI, 21.
Nothwendigen (Annahme eines [abſolut]) deren pſychologiſcher Grund erklärt von Kant. VI, 623.
— — — deren Unerweislichkeit behauptet von ebend. eb.
Nothwendigkeit deren Begriff beſtimmt von Hume. V, 206.
— — (abſolute) deren Charakter beſtimmt von Melanchthon. II, 486.
— — (der Folge) deren Annahme bey ebend. 490.
— — — Erklärung derſelben bey ebend. eb.
— — (metaphyſiſche) deren Verhältniß zur moraliſchen beſtimmt von Leibnitz; IV, 155. im Syſtem des Indeterminiſmus. V, 431.
— — (phyſiſche) deren Erklärung bey Melanchthon. II, 490.
Nützlich deſſen Begriff beſtimmt vom Verf. des ſyſteme de la nature. VI, 127.

O.

Objecte Meinungen über deren Exiſtenz ſ. unt. Realiſmus.
— — (Bilder der) deren Annahme zur Erklärung der ſinnlichen Wahrnehmung bey Epikur; I, 115. beſtritten von Plotin; I, 714. 722. Auguſtin; 801. Malebranche; III, 438. Ferguſon. V, 350.
Obrigkeit deren Rechtsverhältniß zu den Unterthanen beſtimmt von Wolf. IV, 645.
Occaſionaliſmus (Syſtem [teleologiſches] des) deſſen Charakter beſtimmt von Kant. VI, 725.
— — — deſſen Gültigkeit geprüft von ebend. eb.
Occupation deren weſentlicher Charakter beſtimmt von Gundling. IV, 698.
— — deren Gültigkeit, von welcher Bedingung ſie abhänge, beſtimmt von ebend. eb.
— — Beſtimmung der aus ihr reſultirenden Rechts-Anſprüche bey ebend. eb.
Oekonomik deren Object beſtimmt

ſtimmt von Ariſtoteles. I, 263.
Offenbarung deren Begriff nach ſeinem wahren Umfange beſtimmt von Spinoza. III, 624.
— — deren objective Gültigkeit wegen der Unbegreiflichkeit ihrer Mittheilung bezweifelt von ebend. eb.
— — deren Kriterien beſtimmt von Hirnhaym. II, 944.
— — deren Nothwendigkeit deducirt von Campanella. II, 900.
— — deren Vereinigungs-Verſuch mit der Vernunftreligion angeſtellt von Melanchthon. II, 505.
— — deren Verhältniß zur Vernunft-Erkenntniß beſtimmt von Spinoza; III, 625. Pufendorf (in ſo fern ſie die Baſis der Rechts- und Pflicht-Begriffe ſeyn ſoll) IV, 523. Search. V, 286.
Oligarchie deren Identität mit der Ariſtokratie nach der Anſicht von Hobbes. III, 279.
— — deren weſentlichſte Unvollkommenheit beſtimmt von Spinoza. III, 618.
— — deren Verhältniß zur Ariſtokratie beſtimmt von Plato. I, 243.
Optimiſmus deſſen Hypotheſe aufgeſtellt von Leibnitz; IV, 157. Beweiſe für deren Gültigkeit bey Wolf; IV, 613. fg. gegen dieſelbe bey Darjes; V, 39. Voltäre. VI, 37. (Charakteriſirung ihrer damaligen Vertheidigungsweiſe.)
Organ (ſinnliches) deſſen Natur erklärt von Robinet; VI, 241. Bonnet. 248.
Organiſation deren Begriff beſtimmt von Robinet. VI, 243.
— — deren Princip von Kant. VI, 718.
Organiſirt deſſen weſentliches Merkmal beſtimmt von ebend. eb.
Origeniſmus deſſen vornehmſte Streitſätze gegen den Manichäiſmus aufgeſtellt von Bayle. IV, 79.
Ort deſſen Definition bey Ariſtoteles. I, 313.
— — deſſen Unterſchied vom Raume beſtimmt von Leibnitz. IV, 219.
— — (logiſcher) deſſen Bedeutung erklärt von Kant. VI, 612.
— — (tranſcendentaler) Erklärung dieſes Begriffs bey ebend. eb.
Orts-Verſchiedenheiten deren Objectivität behauptet von Ariſtoteles. I, 313.

P.

Pädagogik Baſedows Verdienſte um dieſelbe. VI, 550.
Pantheiſmus deſſen vornehmſte Apologeten unter den Aeltern; I, 60. 695. unter den Neuern. III, 591. Argumentation Budde's gegen denſelben. IV, 666.
Papier-Geld deſſen Werth beſtimmt von Hume. V, 544.
— — Angabe von Palliativmitteln gegen deſſen nachtheilige

lige Folgen bey ebend. eb.
Paſſivität dem ruhenden Körper beygelegt von Wolf. IV, 623.
— — von der Materie prädicirt von Leibnitz IV, 220.
Patriciat deſſen Theilnehmer beſtimmt von Spinoza III, 602.
Patricier deren Verhältniß zu den Nicht-Patriciern beſtimmt von Spinoza. III, 599. 694.
Perception deren Begriff beſtimmt von Leibnitz; IV, 138. Wolf. 593.
— — deren Princip von Leibnitz; IV, 137. Wolf. 601.
— — deren Schema von Leibnitz. IV, 138.
Perceptionen (bewußtloſe[abſolut]) deren Exiſtenz verneint von Leibnitz. IV, 279.
— — (reine) deren Bedeutung erklärt von Malebranche. III, 433.
Peripateticiſmus ſiehe unter: Ariſtoteliſmus.
— — (Anti-) deſſen vorzüglichſter Verbreiter. II, 670.
Pflanzen deren Verhältniß zu den Thieren beſtimmt von Robinet. VI, 244.
Pflicht (Idee der) deren urſprüngliche Natur beſtritten von dem Verf. des ſysteme de la nature. VI, 105.
Pflichten deren doppelte Erkenntnißquelle beſtimmt von Budde. IV, 670.
— — deren Princip ſiehe unter: Princip der Moral.
Phänomene deren Bedeutung im Gegenſatz von Noumenen erklärt von Kant. VI, 607.
— — deren Definition bey Hobbes. III, 231.
Phantaſie deren Function beſtimmt von Ficin; II, 241. Hobbes; III, 237. Malebranche. 433.
— — deren Möglichkeit erklärt von Plato; I, 163; Auguſtin. 801.
— — deren Verhältniß zum Verſtande beſtimmt von Helvetius. VI, 86.
Phantasmen deren Urquelle beſtimmt von Hobbes. III, 237.
Phariſäiſmus Angabe ſeiner Haupt Lehrſätze. I, 609.
Philoſophen (empiriſche) deren Charakter beſtimmt von Kant; VI, 636. Häupter ihrer Parthey. eb.
— — (Intellectual-) Beſtimmung ihres Charakters bey ebend. eb.
— — (naturaliſtiſche) deren Charakter beſtimmt von ebend 637. Angabe der vornehmſten derſelben. eb.
— — (noologiſtiſche) deren Charakter beſtimmt von ebend. 636. Angabe der Häupter ihrer Parthey. eb.
— — (ſcientifiſche) charakteriſirt von ebend. eb.
— — (Senſual-) charakteriſirt von ebend. eb.
— — (Regiment der) deſſen wahre Bedeutung erklärt. I, 232.
Philoſophie deren Begriff beſtimmt von Epikur; I, 556. Ariſtoteles; 261. Campanella;

la; II, 882. Baco; 959. Gaſſendi; III, 121. Hobbes; 234. Thomaſius; IV, 549. Wolf; 589. Cruſius; V, 25. Hume; 203. Condillac; VI, 58. D'Alembert; 381. Baſedow; 547. Kant. 629.

— — deren Erkenntnißquelle beſtimmt von Plato; I, 160. Baco; II, 98. Condillac. VI, 58.

— — deren objective Gültigkeit in Anſpruch genommen von Montaigne. II, 912.

— — deren Verhältniß zur Erkenntniß ſchlechthin beſtimmt von Hobbes. III, 230.

— — deren Haupt-Zweige beſtimmt von Epikur; I, 114. den Stoikern; 132. Ariſtoteles; 262. fg. Campanella; II, 882. Baco; 959. Hobbes; III, 232. (negative und poſitive Beſtimmung derſelben) Cruſius. V, 25.

— — (bürgerliche) deren Haupt-Theile beſtimmt von Hobbes. III, 232.

— — (erſte) deren eigenthümlicher Charakter bezeichnet von Cäſalpin. II, 601.

— — (experimentale) Beſtimmung ihres weſentlichen Unterſchieds von der rationalen bey Diderot. VI, 425.

— — — Angabe ihrer verſchiednen Zweige bey ebend. 426.

— — — (höchſte) objectiv beſtimmt von Ariſtoteles. I, 261.

— — (des Lebens) deren erſte Begründung durch Sokrates; I, 91. Verbreitung ihres Intereſſes durch Petrarcha. II, 87.

— — (der Natur) deren Eintheilung bey Ariſtoteles; I, 293. Hobbes. III, 233.

— — (praktiſche) deren Haupttheile beſtimmt von Ariſtoteles; I, 263. Campanella; 882. Wolf. IV, 625.

— — — deren Verhältniß zur theoretiſchen beſtimmt von Ariſtoteles. I, 261.

— — — [Geſchichte der] Verdienſte des Sokrates um dieſelbe durch Veredelung ihres Charakters, dem vorher die Sophiſten eine egoiſtiſche Richtung gegeben; I, 87. des Plato durch ihre feſtere Begründung auf theoretiſchen Principien. 208. 252. Verderbniß derſelben in den neuern Zeiten durch den, von den Jeſuiten in ſie eingeführten Egoismus; III, 337. Wolfs Verdienſte um dieſelbe; IV, 625. Identificirung ihres allgemeinen Theils mit der empiriſchen Moral-Philoſophie. 627.

— — (theoretiſche) deren Eintheilung bey Ariſtoteles; I, 262. Campanella; II, 882. Baco; 959. Hobbes. III, 232.

— — (tranſcendentale) deren Gebiet von Kant beſtimmt. VI, 682.

— — (wahre [objectiv]) als blos idealiſch dargeſtellt von ebend. 635.

—

— — (Geſchichte der): Erſtes Aufkeimen derſelben als Wiſſenſchaft unter den Griechen I, 14. durch die Verſuche der Joniſchen Schule, eine Kosmophyſik zu entwerfen; 15. deren Vervollkommnung unter dieſer Nation bis zu einer vollendeten ſyſtematiſchen Diſciplin durch Ariſtoteles. I, 415. Epoche der Verbreitung der Griechiſchen Syſteme in dem Griechiſch-Macedoniſchen 590. u. Römiſchen Reich; 565. deren Verfall in dem letzten mit dem Verfall der Republik; 588. Ausartung durch Vermiſchung mit Jüdiſchen und Orientaliſchen Religionsbegriffen. 635. Gänzlicher Verfall der Philoſophie überhaupt in der erſten Hälfte des Mittelalters im Occident, vornehmlich durch das Eindringen der Barbaren in denſelben. 804. Beſſerer Zuſtand derſelben im Orient. 813. Verbreitung ihres Studiums unter den Arabern ſeit dem ſiebenten Jahrhundert, ohne eignen Beytrag dieſer Nation zu ihrer Erweiterung oder Begründung. 810. fg. Wiederherſtellung derſelben im Occident ſeit dem Anfange des vierzehnten Jahrhunderts, durch die aus dem Orient wieder eingeführte literariſche Cultur. II, 3. Urſachen dieſer. 6. Wirkungen der Reformation auf die Verbeſſerung ihres Zuſtandes. 451. fg. Angabe der vorzüglichen Verdienſte, welche ſich Des Cartes um ihre Fort- und Um-Bildung erworben. III, 3. fg. Schilderung des Zuſtandes derſelben in den cultivirteſten Europ. Staaten gegen Ende des ſiebzehnten Jahrhunderts. IV, 5. fg. Höchſte ſyſtematiſche Vollendung derſelben durch Wolf. 583. Geſchichte der neueſten Reformen ihres innern Zuſtandes durch die kritiſche Philoſophie. VI, 575. fg.

— — (Methodik der) entworfen vom Marquis D'Argens. VI, 315.

— — (Schreibart der) deren Erforderniſſe beſtimmt von Leibnitz. IV, 228.

— — (Sprache der) deren Verbeſſerung durch Ramus. II, 682.

— — (Syſtem [allgemeingültiges] der) deſſen Bedingungen beſtimmt von Search. V, 286.

— — (Syſteme [Griechiſche] der) Urſachen und Epoche ihrer Einführung in das Römiſche Reich; I, 565. fg. deren vornehmſte Verbreiter daſelbſt. 569.

— — (Vortrag [akroamatiſcher] der) Epoche ſeiner Entſtehung angegeben. I, 154.

— — — [dialectiſcher] Periode ſeiner Herrſchaft. I, 154.

Philoſophiren deſſen Bedingung beſtimmt von Plotin. I, 678.

— — deſſen Tendenz von ebend.; eb. Tſchirnhauſen. IV, 528.
Philoſophirens (Methode des) deren Verbeſſerung durch Ramus; II, 681. Des Cartes. III, 11.
Phyſik deren Inbegriff beſtimmt von Ariſtoteles; I, 262. Melanchthon; II, 483. Budde. IV, 665.
Platoniſche (Dialoge) deren verſchiedner hiſtoriſcher Werth, in ſo fern ſie Quellen des Platoniſchen Syſtems ſind, erwogen. I, 155.
— — (Schriften) deren Commentatoren unter den Neu-Platonikern. I, 648.
— — — deren vorzüglichſte Ueberſetzungen; II, 75. namentlich lateiniſche. 170.
Platoniſmus deſſen Kritik; I, 154. Geſchichte: Uebergang in den Neo-Platoniſmus durch die Vermiſchung mit Orientaliſchen und Jüdiſchen Religions-Begriffen. I, 635. Verdrängung durch den Ariſtoteliſmus im Zeitalter der Scholaſtiker. 848. Mangelhafte Kenntniß deſſelben in dieſer Periode. eb. Quellen, aus denen man ſie geſchöpft. eb. Gegenſtände, auf welche man das Weſen deſſelben eingeſchränkt. eb. Wiederherſteller deſſelben im Occident nach Verlauf des Mittelalters. II, 69. Streitigkeiten über ſeine Vorzüge vor dem Ariſtoteliſmus, namentlich in Rückſicht auf eine nähere Uebereinſtimmung mit dem Chriſtenthum. 121. Verſuche eines Synkretiſmus deſſelben mit jenem. eb. Beſtimmung ſeines wahren Verhältniſſes zu ihm. 124. Beweiſe des Beſſarion für jene vorgegebene Uebereinkunft ſeiner Lehren mit der Chriſtlichen Religion. 138. Vorbereitung zur Läuterung deſſelben durch die Verbeſſerung der Kritik. II, 524. Myſtiſche Verunſtaltung deſſelben im Syſtem des Cabbaliſmus. 367. Erneuerer deſſelben bey der Engliſchen Nation im ſiebzehnten Jahrhundert. III, 661.
— — Kritik deſſelben bey Huet. III, 351.
— — Erklärung ſeines Urſprungs bey Cudworth. III, 681.
— — (Neo-) Urheber ſeiner ſyſtematiſchen Form; I, 659. deſſen Princip. eb.
— — (praktiſcher) deſſen Uebereinſtimmung mit dem praktiſchen Kantianiſmus nach der Cudworthſchen Darſtellung deſſelben. III, 678.
Pneumatologie Angabe der Periode, in der ſie vorzüglich bearbeitet worden. III, 499.
Pöbel deſſen ſittlicher Charakter im Verhältniß zu der edlern Klaſſe des Volks beſtimmt von Mandeville. V, 295.
Poeſie deren Charakter beſtimmt von Baco. II, 958.
— — deren Form von ebend. eb.
— — Aufzählung ihrer Haupt-

Gattungen bey ebend. eb.
— — deren Mitwirkung zur Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften. II, 18.
Politik deren Begriff beſtimmt von Plato; I, 230. Wolf; IV, 640. Darjes; V, 41. in einem weitern Sinne gefaßt von Ariſtoteles. I, 357.
— — Eintheilung derſelben bey Plato; I, 231. Wolf. IV, 640.
— — Identificirung derſelben mit dem Naturrecht und der Moral bis auf Wolf. IV, 640.
— — Beſtimmung ihres Objects bey Plato; I, 228. Ariſtoteles. 263.
— — Beſtimmung ihres Princips bey Plato; I, 229. Ariſtoteles; 401. Hobbes; III, 268. Locke; IV, 317. Wolf. 640. Budde; 681. Gundling; 700. Darjes; V, 41. Hutcheſon. 318. Helvetius. VI, 92.
— — (Geſchichte der): Verdienſte des Plato um dieſelbe durch die erſte ſchärfere Beſtimmung ihres Begriffs; I, 228. des Ariſtoteles, namentlich durch die hiſtoriſch-kritiſche Behandlung derſelben. 393. Epoche der Entſtehung ihrer wiſſenſchaftlichen Form. IV, 441. Verwechſelung derſelben mit dem Natur-Recht, Staats-Recht und der Moral bis auf Wolf. 639. fg.
Polypen deren Bildung erklärt von Maupertuis. VI, 333.
Popularität (philoſophiſche) deren Muſter unter den Engliſchen Schriftſtellern. V, 299.
Präciſion deren Merkmal beſtimmt von D'Alembert. VI, 388.
Prädeſtination (Dogma der) deſſen Keime im Chriſtenthume; II, 574. Urheber. eb. Beweiſe gegen daſſelbe aufgeſtellt von Pomponatius. 575. Deutung deſſelben nach dem Manichäiſtiſchen Syſtem bey Bayle. IV, 76.
Prädicate (negative) deren Begriff beſtimmt von Plato. I, 181.
— — (ontologiſche) deren Gültigkeit beurtheilt von Kant. VI, 617.
Präſtabiliſmus (Syſtem [teleologiſches] des) Kants Urtheil über den Werth deſſelben. VI, 725.
Preis (Markt-) deſſen Begriff beſtimmt von Smith. V, 623.
— — (natürlicher) deſſen Maaßſtab von ebend. eb.
— — — deſſen Verhältniß zum Markt-Preiſe beſtimmt von ebend.; eb. zu den wandelbaren Marktpreiſen von ebend. eb.
— — (Nominal-) Erklärung deſſelben bey ebend. 617.
— — — deſſen Verhältniß zum wirklichen beſtimmt von ebend. eb.
— — (Total-) Beſtimmung ſeines Maaßſtabes bey ebend.

ebend. 622.
— — (wirklicher) deſſen Erklärung bey ebend. 617.
— — — Beſtimmung ſeiner Elemente bey ebend. 619.
Princip (wiſſenſchaftliches) deſſen Erforderniſſe beſtimmt von D'Alembert. VI, 397.
— — — deſſen Kriterium beſtimmt von Arnauld. III, 489.
— — — deſſen Möglichkeit erklärt von Ariſtoteles. I, 260.
— — — [erſchöpfendes] deſſen Charakter angegeben von Fichte. VI, 746.
Principien (wiſſenſchaftliche [conſtitutive]) deren objective Ungültigkeit dargethan von Kant. VI, 628.
Privat-Perſonen Umfang ihrer Rechte in der bürgerlichen Geſellſchaft beſtimmt von Spinoza. III, 572.
Probleme Methode ihrer Auflöſung angegeben von Malebranche. III, 463.
Propheten (Autorität der) Zweifel gegen dieſelbe erhoben, und deren Gränzen beſtimmt von Spinoza. III, 625. fg.
Pſychologie (empiriſche) Angabe der Epoche, ſeit welcher ſie in Deutſchland vorzüglich bearbeitet worden. VI, 508.
— — (rationale) deren Object beſtimmt von Kant. VI, 617.
— — — deren objective Ungültigkeit dargethan von ebend. eb.
— — — deren Verwechſelung mit der empiriſchen und der Logik bis auf Cruſius Periode. V, 26. 38.
— — (der Thiere) deren vorzüglichſter Bearbeiter unter den Deutſchen. VI, 542.
Pyrrhoniſmus deſſen nachtheiliger Einfluß auf Moralität und Religion gezeigt von Crouſatz. V, 56.
— — Angabe der Mittel zu deſſen Einſchränkung bey ebend. eb.
Pythagoreiſmus deſſen negatives Verdienſt. I, 28. Allgemeine Kritik deſſelben. 39. fg. Hiſtoriſche Ungewißheit des ächten. 40. Seine Modificirung durch die ſpätern Pythagoreiſchen Schulen. 41. Sein Grund-Charakter. eb. Ableitung deſſelben aus den Religionsurkunden der Hebräer. III, 681.
Pythagoreiſchen (Inſtitut des -- Bundes) deſſen moraliſche und politiſche Tendenz; I, 29. Organiſation; eb. Lebensweiſe; 38. Auflöſung. eb.

Q.

Qualität (angewandte) deren Momente beſtimmt von Kant. VI, 596.
— — (reine) deren Natur erklärt von ebend. eb.
— — (Grundſatz [ſynthetiſcher reiner] der) aufgeſtellt von Kant VI, 602.
— — (Principien der) mit den Principien der Quantität identificirt von den Pythago-

goreern, getrennt von dieſen durch Ariſtoteles. I, 263.

Qualitäten (empfindbare) deren Natur erklärt von Hobbes. III, 237.

Quantität deren Verhältniß zur Qualität in Rückſicht ihrer Erkennbarkeit a priori und a poſteriori angegeben von Kant. VI, 596.

— — (angewandte) Beſtimmung ihrer Momente bey ebend. eb.

— — (reine) Erklärung derſelben bey ebend. eb.

R.

Rabbiniſmus deſſen Grundlage; II, 360. Mangel an innerm Zuſammenhang; 361. Hiſtoriſche Quellen deſſelben. eb.

Raum deſſen Bedingung beſtimmt von Philo. I, 624.

— — Identificirung deſſelben mit der Materie von Des Cartes. III, 17.

— — deſſen Möglichkeit erklärt von Hobbes; III, 243. Locke. IV, 260.

— — deſſen Natur erklärt von Epikur; I, 486. Plato; 184. Ariſtoteles; 279. Plotin; 687. Des Cartes; III, 17. Hobbes; 240. More; 684. Leibnitz; IV, 167. Clarke; 168. Hollmann; 656. Cruſius; V, 629. Helvetius; VI, 81. Kant. 586.

— — deſſen Objectivität bewieſen von Leucipp; I. 23. angenommen von Ariſtoteles; 312. andern Dogmatikern bey Sextus Empiricus. 487. More; III, 684. Locke; IV, 261. widerlegt von Zeno dem Eleatiker; I, 58. Gaſſendi; III, 240. Leibnitz; IV, 167. Kant; VI, 589. bezweifelt von den Skeptikern bey Sextus. 487.

— — Subſumtion deſſelben unter den Begriff der Form bey Plotin. I, 687.

— — Beſtimmung ſeines Verhältniſſes zu Form und Materie bey Ariſtoteles; I, 312. zu den Körpern von Hobbes. III, 240.

— — Vorſtellungsart deſſelben als ein Organ Gottes nach Newton, vertheidigt von Leibnitz. IV, 165.

— — (abſoluter) deſſen Verhältniß zum relativen beſtimmt von Kant. VI, 640.

— — (endlicher) deſſen Bedingung beſtimmt von Cruſius. V, 29.

— — (gemeinſchaftlicher) von Ariſtoteles einem eigenthümlichen entgegengeſetzt. I, 312.

Raums (Abmeſſungen des) deren gegenſeitiges Verhältniß beſtimmt von Hobbes. III, 245.

— — (Erfüllung des) deren Erklärung bey Kant. VI, 642.

— — — [dynamiſche] deren Verhältniß zur mathematiſchen beſtimmt von ebend. eb.

— — (Unendlichkeit des) Argumentation für dieſelbe bey Epikur. I, 118.

— — (Untheilbarkeit des) deren Annahme bey Locke. IV, 260.

—

— — — [phyſiſche] deren Beweis geführt von Kant. VI, 642.

Realiſmus (abſoluter) Hauptargumentation gegen denſelben; V, 90. fg. Angriffe auf denſelben; V, 250. bey Beattie. 261.

— — (in Beziehung auf die Realität der allgemeinen Begriffe) deſſen Grundlage; I, 101. Streitigkeiten zwiſchen ihm und dem Nominaliſmus; I, 834. erſte Spuren. 835.

Realität ausſchließlich dem abſoluten Seyn beygelegt von Spinoza. III, 522.

— — (empiriſche) deren objective Ungültigkeit dargethan von Zeno. I, 57.

Rebellion deren Begriff beſtimmt von Locke. IV, 372.

— — deren Rechtmäßigkeit geprüft von Sydney. IV, 471.

— — deren Verhältniß zur Inſurrection beſtimmt von ebend. eb.

Recht deſſen Begriff beſtimmt von Ariſtoteles; I, 382. Hobbes; III, 270. Leibnitz; IV, 169. Thomaſius; 566. Gundling; 695. Ferguſon. V, 356.

— — deſſen Eintheilungen bey Ariſtoteles; I, 383. Grotius. III, 331.

— — deſſen objective Gültigkeit bewieſen von Cudworth. III, 675.

— — deſſen Princip beſtimmt von Cudworth; III, 672. Pufendorf; IV, 523. Thomaſius; 566. Hutcheſon; V, 314. identificirt mit dem Pflicht-Princip von Ariſtoteles. I, 357.

— — (beſonderes) deſſen Begriff beſtimmt von Grotius. IV, 331.

— — (bürgerliches) deſſen Nominal-Erklärung bey ebend. eb.

— — — deſſen Theile beſtimmt von Ariſtoteles. I, 384.

— — (erworbenes) deſſen Eintheilung bey Hutcheſon. V, 316.

— — (geiſtliches) deſſen Beſchaffenheit im funfzehnten Jahrhunderte charakteriſirt von Agrippa. II, 429.

— — (göttliches [allgemeines]) deſſen Begriff beſtimmt von Grotius. IV, 331.

— — (häusliches) deſſen Eintheilung bey Ariſtoteles. I, 383.

— — (menſchliches) deſſen Definition bey Grotius. IV, 331.

— — (Natur-) deſſen Begriff beſtimmt von Spinoza; III, 567. Darjes. V, 40.

— — — deſſen Erkenntnißquelle von Gundling. IV, 693.

— — — deſſen Princip aufgeſtellt von Hobbes; III, 323. Spinoza; 567. Locke; IV, 299. Grotius; 330. Pufendorf; 523. Thomaſius; 568. Wolf; 638. Budde; 680. Gundling; 695. Glaſey; 702. Baumgarten; V, 12.

12. Darjes; 41. Hutcheſon. V, 313.
— — — deſſen objective Realität vertheidigt von Ariſtoteles. I. 384.
— — — deſſen Umfang beſtimmt von Hobbes; III, 273. Gundling; IV, 693.
— — — deſſen Verhältniß zum göttlichen von Grotius; III, 331. zur Moral von Wolf; IV, 639. zum poſitiven Recht von Grotius. III, 331.
— — — (Regeln des) in Beziehung auf die verſchiednen möglichen Objecte menſchlicher Handlungen aufgeſtellt von Budde. IV, 682.
— — — (Geſchichte der Wiſſenſchaft des): deſſen Modification nach dem bibliſchen, bis zu Ende des ſiebzehnten Jahrhunderts; III, 331. erſte Unterſcheidung vom bibliſchen durch Thomaſius; IV, 570. unmittelbare Anwendung auf das Römiſche Recht in Wolfs Zeitalter. 639. Verwechſelung mit der Moral bis auf Gundling, den Urheber ſeiner genauern Gränzbeſtimmung. 693. Vorzüglichſte Schriftſteller über daſſelbe unter den Franzoſen während der Periode der Revolution. VI, 311.
— — (natürliches [unvollkommnes]) Angabe ſolcher Rechte bey Hutcheſon. V, 316.
— — (perſönliches) deſſen Bedingung beſtimmt von Spinoza. III, 571.
— — (Privat-) deſſen Eintheilung in natürliches und erworbenes bey Hutcheſon. V, 315.
— — (poſitives) deſſen Eintheilung bey Grotius; III, 331.
— — — Beſtimmung ſeiner Erkenntnißquelle bey Thomaſius. IV, 567.
— — — Aufſtellung eines Princips deſſelben bey Budde. IV, 680.
— — — [Römiſches] deſſen erſter Lehrer im Occident ſeit der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften, II, 8. und vornehmſter Beförderer. eb.
— — (Staats-) deſſen Princip aufgeſtellt von Sydney. IV, 453.
— — (des Stärkern) von Ariſtoteles als Princip des Geſellſchaftsrechts verworfen. I, 396.
— — (unvollkommnes) Objective Ungültigkeit dieſes Begriffs bewieſen von Gundling. IV, 695.
— — (Völker-) Beſondre Verdienſte des Hugo Grotius um daſſelbe III, 330. Vereinigung deſſelben mit dem Natur-Recht bey Thomaſius; IV, 569. Budde; 668. mit dem Staats-Recht bey Wolf; IV, 639. Vattel. VI, 308.
— — (weltliches) deſſen Geiſt in ſeinem Zeitalter cha-

charakteriſirt von Agrippa. II, 429.
Rechts-Geſetz deſſen Verhältniß zum Pflicht-Geſetz beſtimmt von Ferguſon. V, 347.
Rechts-Lehre deren Deduction bey ebend. 356.
Rechts-Theorie beſondre Verdienſte der Franzöſiſchen Nation um die Bearbeitung derſelben in den neueſten Zeiten. VI, 303.
Rechtſchaffenheit deren weſentliches Merkmal beſtimmt von Ferguſon. V, 353.
Rede Eigenthümliche Anſicht bey Hobbes von der Natur derſelben in ſeiner Theorie des Erkenntnißvermögens. III, 234.
— — deren Verhältniß zum Gedanken beſtimmt von Plato; I, 164. Ariſtoteles; 286. Thomaſius; IV, 551. zu den Objecten von Hobbes. III, 234.
Reflectiren (heraufwärts) deſſen Verhältniß zum Reflectiren herabwärts beſtimmt von Fichte. VI, 755.
Reflexion deren Weſen beſtimmt von Kant. VI, 609.
Reflexions-Vermögen als eigenthümlicher Charakter der menſchlichen Seelen betrachtet von Gaſſendi. III, 146.
Reformation deren Vorbereitung durch die Wiederherſtellung der claſſiſchen Gelehrſamkeit und Philoſophie im Occident. II, 469. Schwierigkeiten, mit denen ſie zu kämpfen gehabt. 470. Mittelbarer Beytrag derſelben zur Verbreitung einer hellern philoſophiſchen Denkungsart in Deutſchland. 477.
Regent deſſen Begriff beſtimmt von Plato; I, 235. Hobbes; III, 278. Locke. IV, 336.
— — deſſen Pflichten beſtimmt von Plato. I, 235.
— — deſſen allgemeine Verbindlichkeit gegen die Staatsgeſetze bejaht von Spinoza; III, 548. Locke; IV, 336. Wolf; 646. verneint von Hobbes; III, 298. (Angabe eines Mittels, die Erfüllung dieſer Verbindlichkeit zu ſichern, bey Wolf. IV, 647.)
— — (abſoluter) objective Ungültigkeit dieſes Begriffs nach Spinoza. III, 587.
— — — Annahme der Möglichkeit eines ſolchen, und Beſtimmung ſeines Verhältniſſes zu den Unterthanen bey Locke. IV, 318.
— — (kirchlicher) deſſen Autorität beſtritten von Locke. IV, 386.
Regenten (Einkünfte des) deren Quellen beſtimmt von Stevart. VI, 22.
— — (Pflichten des) deren Princip beſtimmt von Hobbes. III, 298.
— — (Prärogativen [abſolute] des) deren nachtheilige Wirkungen gezeigt von Locke. IV, 342.
— — — [gültige] deren Charakter beſtimmt von ebend.

ebend. 343.
— — (Proclamationen des) deren Rechtskraft, in wie fern ſie Statt finde, beſtimmt von Sydney. IV, 477.
Regenten-Gewalt deren Rechtmäßigkeit deducirt von Sydney. IV, 466.
— — (anhaftende) entgegengeſetzt einer übertragenen von ebend. 468.
Regenten-Majeſtät deren göttlicher Urſprung verworfen von Thomaſius. IV, 570.
Regierungs-Form (beſte) deren Charakter beſtimmt von Wolf. IV, 643.
Reichs-Rath deſſen Geſchäfte beſtimmt von Spinoza. III, 590.
— — deſſen Organiſation von ebend. eb.
Reichs-Stände (Recht der Verſammlung der) deſſen Innhaber beſtimmt von Sydney. IV, 469.
Reichthum deſſen Begriff beſtimmt von Smith. V, 616.
— — Angabe der verſchiedenen Geſichtspunkte, aus welchen er in ſtaatswirthſchaftlicher Hinſicht betrachtet werden kann, bey Stevart. VI, 21.
— — deſſen einziges Object, wie es nach dem herrſchenden Vorurtheil beſtimmt werde, angegeben von Smith. V, 701. (Urſachen dieſes Vorurtheils. eb.)
— — deſſen Quelle beſtimmt von ebend. 616.
— — (National-) deſſen Beförderungsmittel angegeben von Wolf. IV, 650.
— — — deſſen Einfluß auf die Erhöhung des Arbeitslohns gezeigt von Smith. V, 627.
— — — deſſen Fonds von ebend. 605.
— — — deſſen ſicherſtes Kriterium von ebend. eb.
— — — vornehmſte Umſtände, welche auf ſeine Vermehrung Einfluß haben. V, 606. 612.
Rein deſſen Bedeutung im Gegenſatze von empiriſch bey Kant. VI, 584.
Reitz deſſen Verhältniß zur Schönheit beſtimmt von ebend. 691.
Relation (Grundſatz der) aufgeſtellt von ebend. 603.
— — (Momente der) beſtimmt von ebend. 597.
Religion Quelle ihrer Ausartung beſtimmt von Hobbes. III, 267.
— — deren moraliſches Bedürfniß beſtimmt von Spinoza. III, 560.
— — deren Begriff von Hobbes; III, 263. Kant. VI, 669.
— — Beſtimmung ihres Objects in Beziehung auf Sittlichkeit bey Pufendorf. IV, 524.
— — Aufſtellung ihres Princips bey Hume. V, 241.
— — Angabe ihrer Wirkungen auf den moraliſchen Gemüthszuſtand des Menſchen

bey Diderot. VI, 445.
— — (angebohrne) deren Verhältniß zu erworbener beſtimmt von Campanella. II, 901.
— — (poſitive) deren Glaubwürdigkeit bewieſen von Beattie. V, 263.
— — — deren Werth geprüft von Charron. III, 921.
— — (Vernunft-) deren Ungültigkeit dargethan von Agrippa. II, 429.
— — (wahre) deren Kriterium beſtimmt von Locke. IV, 384.
Religions-Freyheit deren Nothwendigkeit bewieſen von Spinoza. III, 629.
— — deren Vortheile gezeigt von Prieſtley. V, 475.
Religions-Geſellſchaft deren Tendenz angegeben von Locke. IV, 388.
Religions-Geſetze deren Gebiet beſtimmt von Spinoza. III, 592.
Religions-Philoſophie (Syſtem [Alexandriniſches] der) deſſen Grundlage. I, 640. Urſache ſeiner Vereinigung mit dem Griechiſchen. 641.
— — — [Jüdiſches] deſſen eigenthümliche Tendenz in Beziehung auf fremde Religionsphiloſopheme; I, 608. deſſen Verhältniß zum Aegyptiſchen. I, 644.
— — — [Orientaliſches] Kritiſche Prüfung der gegen ſeine Originalität erhobenen Zweifel. I, 591. Auszeichnung der ihm eigenthümlichen Lehrſätze; 599. ſeiner vornehmſten Dogmen überhaupt. 604.
Religionen (Volks-) deren Verhältniß zur philoſophirenden Vernunft beſtimmt. I, 10. Erſte Gegenſtände ihrer Verehrung. 12. Verehrungsart derſelben. eb. Verhältniß derſelben zur Philoſophie als Wiſſenſchaft. eb. Charakter der Griechiſchen Volksreligion im Vergleich mit andern. 13.
Renten (perpetuirliche) deren objective Beſtimmung bey Smith. V, 650.
— — — Angabe ihres Verhältniſſes zu den temporären bey ebend. eb.
Republik ſiehe unter: Demokratie.
— — (Platoniſche) deren wahre Tendenz angegeben. I, 230. Muthmaßliche Anſicht ihres Urhebers von der Ausführbarkeit des darin enthaltenen Ideals. 234.
Reue deren Entſtehung erklärt von Prieſtley; V, 418. dem Verf. des ſysteme de la nature. VI, 108.
— — deren Täuſchendes gezeigt von Prieſtley. V, 418.
Revolution deren Begriff beſtimmt von Locke. IV, 360.
— — deren Quellen angegeben von Spinoza; III. 611. Locke; IV, 360.
Ruhe deren Definition bey Hobbes; III, 244. Kant. VI, 640.

—

— — deren Modificationen beſtimmt von Spinoza. III, 522.

S.

Sadducäiſmus deſſen Urheber nach der Angabe des Talmud; I, 611. vornehmſte Lehrſätze. 613.

Satz deſſen Verhältniß zum Räſonnement beſtimmt von Ramus. II, 689.

Sätze (abſtracte [affirmativ=]) in Beziehung auf Gegenſtände für hypothetiſch erklärt von Hutcheſon. V, 308.

— — (Erfahrungs=) deren comparative Allgemeinheit mit der ſtrengen Nothwendigkeit der Vernunft-Wahrheiten verwechſelt von Locke. IV, 282.

— — (gewiſſe) Beweiß für die Exiſtenz ſolcher bey Zeno dem Stoiker. I, 134.

— — (Grund=) deren Charakter beſtimmt von Leibnitz; IV, 142. Tſchirnhauſen. 529.

— — — deren Kriterium aufgeſtellt von Baſedow. I, 548.

— — — deren objective Beſtimmung bey Leibnitz. IV, 142.

— — (identiſche) deren Charakter beſtimmt von ebend. eb.

Schaam deren Entſtehung erklärt von Prieſtley. V, 418.

Schändlich (moraliſch) deſſen diſtinctiver Charakter angegeben im Moralſyſtem der Stoiker. I, 143.

Schätzung deren Maaßſtab angegeben von Helvetius. VI, 81.

— — (Geſetz der) Beſtimmung ihrer Tendenz bey Ferguſon. V, 352.

Scharfſinn deſſen Eigenſchaften bezeichnet von Wolf. IV, 596.

Schein (tranſcendentaler) entgegengeſetzt dem logiſchen von Kant VI, 613.

Schicklichkeit deren Weſen beſtimmt von Clarke. V, 324.

Schickſal deſſen Erklärung bey Campanella. II, 898.

— — deſſen Exiſtenz behauptet von den Stoikern; I, 140. den Phariſäern; 609. verworfen von den Sadducäern. 613.

— — (phyſiſches) Annahme eines ſolchen im Gegenſatz der göttlichen Vorſehung bey Melanchthon. II, 491.

Schlaf deſſen Natur erklärt von Ariſtoteles; I, 352. Wolf; IV, 595. Hartley. V, 274.

Schlieſſen deſſen Definition bey Spinoza. III, 639.

Schlüſſe deren Tendenz beſtimmt von Hobbes. III, 235.

— — (unrichtige) deren Charakter angegeben von Leibnitz. IV, 134.

— — (unvollkommne) deren Verhältniß zum Verſtande beſtimmt von Wolf. IV, 590.

— — (Figuren der) deren Zahl nach der Annahme des Ariſtoteles I, 288.

— — (Vermögen der) deſſen Natur erklärt von Regis. III, 414.

— — (determinirende Urſachen des Vermögens der) deren Exiſtenz bewieſen von ebend. 416.
— — — deren objective Beſtimmung bey ebend. 417.
Schlußart (diſciplinale) deren Charakter beſtimmt von Rüdiger. IV, 720.
— — — deren Unterarten bey ebend. eb.
— — — deren Verhältniß zur metaphyſiſchen beſtimmt von ebend. eb.
— — (mathematiſche) Charakteriſirung derſelben bey ebend. 709.
Schlußarten deren beſte beſtimmt von Spinoza. III, 647.
— — (künſtliche Bezeichnung der) vorkommend im Ariſtoteliſchen Organon; I, 288. deren Erfinder eb.
Schmerz deſſen Entſtehung erklärt von Hartley. V, 274.
— — deſſen Natur beſtimmt von Auguſtin; I, 801. Maupertuis. VI, 341.
— — deſſen Verhältniß zum geiſtigen beſtimmt von Maupertuis; VI, 344. zum Vergnügen von Hartley; V, 274 Robinet VI, 180.
Schön deſſen Gattungen aufgezählt von Crouſatz. V, 73.
— — deſſen Natur beſtimmt von Plato; I, 250. Hobbes; III, 252. Baumgarten; V, 8. Crouſatz; 73 Home; 359 Kant. VI, 681.
— — deſſen Verhältniß zum Angenehmen beſtimmt von Plato; I, 249. Kant; VI, 683. zum Guten von Hobbes; III, 252. Kant; VI, 686. zum Vollkommnen von ebend. 687.
— — (geiſtig) Angabe ſeines Objects bey Plato. I, 250.
— — (körperlich) deſſen Object beſtimmt von ebend. eb.
Schönen (Ideal des) deſſen Elemente beſtimmt von Plato. I, 251.
— — — deſſen ſubjective Quelle von Kant. VI, 689.
— — — deſſen objective Realität auf einen einzigen Gegenſtand eingeſchränkt von ebend. 690.
— — (Idee des) deren Unterſchied von ſchönen Objecten angegeben bey Plato. I, 250.
— — (Intereſſe [empiriſches] am) deſſen Charakter beſtimmt von Kant. VI, 702.
— — — [intellectuales] Charakteriſirung deſſelben. eb.
— — (Kritik des) deren Tendenz in doppelter Beziehung angenommen von ebend. 703.
— — (Wiſſenſchaft des) in wie fern es keine ſolche geben könne, gezeigt von ebend. 688.
— — (Wohlgefallen am) deſſen eigenthümlicher Charakter beſtimmt von Plato. I, 251.
— — — deſſen Entſtehung erklärt von Cardanus; II, 863. Kant. VI, 683
— — — deſſen Verhältniß zum Wohlgefallen am Angeneh-

nehmen und Guten beſtimmt von ebend. eb.
Schönheit deren Eintheilung in körperliche und geiſtige bey Plato; I, 250. in innere und relative bey Home. V, 359.
— — (anhaftende) deren Verhältniß zur freyen beſtimmt von Kant. VI, 687.
— — (Kunſt-) Angabe ihres Verhältniſſes zur Natur-Schönheit bey ebend. 707.
Schönheiten (frappante) den feinen entgegengeſetzt von D'Alembert. VI, 409.
Scholaſtik Erklärung ihres Namens. I, 821. Kritik der verſchiednen Meinungen über ihre Ur-Epoche durch Vergleichung der frühern und ſpätern Scholaſtik nach Innhalt, Plan und Methode. 822. Beſtimmung dieſer Epoche. 821. Dürftigkeit ihrer Quellen und ihres Innhalts. 824. Beytrag der Araber zu ihrer Ausbildung. 828. Einſchränkung derſelben auf Ariſtoteliſche Dialectik und Ontologie, und ihres Gebrauchs auf die Begründung der chriſtlichen Dogmatik. 822. 831. 847. Charakteriſirung ihres Geiſtes in der frühſten Periode bey Johann von Salisbury. 844. Angriffe der claſſiſchen Litteratoren auf ſie. II, 79. Fortdauernde Herrſchaft derſelben in Frankreich, ihres Verfalls in Deutſchland und Italien ungeachtet. 84. Urſachen derſelben. 508. fg. Entſtehung der Ariſtoteliſch-Scholaſtiſchen Philoſophie im ſechszehnten Jahrhundert; 511. deren Charakter. eb. Verdrängung derſelben durch den Carteſianiſmus in Frankreich während des ſiebzehnten Jahrhunderts. III, 362. Verſuche der Jeſuiten ihr Anſehen zu erneuern, gegen das Ende derſelben. IV, 18.
Schrecken deſſen Entſtehung erklärt von Thomaſius. IV, 538.
Schuld (moraliſche) deren Begriff deducirt von Price. V, 340.
Schulen (des Mittelalters) von dem Clerus geſtiftete; I, 817. von Karl dem Großen. 821. Nähere und entferntere Tendenz jener. 818 Umfang des darin ertheilten Unterrichts. eb.
Schweres deſſen Exiſtenz in Zweifel gezogen von den Skeptikern. I, 487.
Sclaverey deren rechtliche Möglichkeit bewieſen von Gundling. IV, 699.
— — (natürliche) deren Exiſtenz behauptet von Filmer; IV, 297. verworfen von Locke; eb. Hutcheſon. V, 316.
Scotiſmus Beſtimmung des Streitpuncts zwiſchen ihm und dem Thomiſmus. II, 519.
Seele deren Natur beſtimmt von Empedokles und Heraklit; I, 20. Demokrit; 25. Pytha-

Pythagoras; 35. Anaxagoras; 69. Epikur; 124 den Stoikern; 140. Plato; 192. Ariſtoteles; 345. Plotin; 708. fg mehreren älteren Philoſophen (deren Beſtimmungen bey Ficin angegeben); II, 225. Ariſtoxenus; 240 den Cabbaliſten; II, 376. Melanchthon; 493. Pomponatius; 538. Campanella; 899. Des Cartes; III, 14. Regius; 80 Gaſſendi; 145. Leibnitz; IV, 139 Thomaſius; 532. Wolf; 593 Rüdiger; 721. Crouſatz; V, 600 Creutz; 82 Hutcheſon; 310. Robinet. VI. 207.

— — Angabe der Erkenntnißquelle des Seelenweſens bey Bruno; II, 899. Hutcheſon; V, 310. Behauptung ihrer Unerkennbarkeit bey Bonnet; VI, 207. Kant. 617.

— — deren Organ beſtimmt von dem Verf. des ſyſteme de la nature. VI. 101.

— — deren Princip eingetheilt in ein vernünftiges und unvernünftiges von Plato; I. 192. Ariſtoteles; 346. (Unterabtheilung des letzten in ein Princip der Ernährung und Empfindung. eb.) Philo; 629. Gaſſendi. III, 144. als ſpecifiſches Merkmal des Menſchen betrachtet von Des Cartes. III, 19. Angabe ſeines Verhältniſſes zum Körper bey Plotin; I, 682. zum Lebens-Princip bey Des Cartes; III, 19. Cudworth. 667.

— — deren Sitz beſtimmt von Demokrit; I, 26. Pythagoras; 36. den Stoikern; 140. Cäſalpin; II, 609. Gaſſendi; III, 153. Bonnet. VI, 274.

— — deren Unterſchied von Geiſt erklärt bey Creutz. V, 84.

— — deren Verhältniß zum Körper beſtimmt von Porphyrius. I, 755.

— — deren Vermögen ſiehe unter: Seelen Vermögen.

— — (denkende) der empfindenden entgegengeſetzt von Ariſtoteles. I, 346.

— — — deren Identität mit der empfindenden behauptet von Campanella; II, 891. Des Cartes; III, 32. verworfen von Gaſſendi. 145.

— — (endliche) deren Quelle beſtimmt von Plotin; I, 700. Auguſtin. 802.

— — — deren Schöpfung aus Nichts behauptet von ebend. I, 785.

— — (materielle [anorgiſche]) Annahme einer ſolchen bey Plato. I, 193.

— — (menſchliche) deren Exiſtenz bewieſen von Des Cartes. III, 14.

— — — deren Natur beſtimmt von Anaxagoras; I, 69. den Stoikern; 141. Des Cartes. III, 14.

— — — deren Quelle von den Stoikern. I, 140.

— — — deren Verhältniß zur

zur Gottheit beſtimmt von Philo; I, 624. Leibnitz. IV, 140.
— — — deren Zuſtand nach dem Tode nach Maaßgabe ihres ſittlichen Werths beſtimmt von Philo. I, 632.
— — — [Harmonie der Thätigkeiten der — und des Körpers] deren Möglichkeit erklärt von Plotin; I, 713. Des Cartes; III, 23. fg. Gaſſendi; 145. fg. de la Forge; 386 Malebranche; 458. Spinoza; 539. Leibnitz; IV, 150. Crouſatz; V, 59. Robinet. VI, 203.
— — — [Präexiſtenz der] deren Annahme bey Plato; I, 194. Robinet. VI, 201. (mit Beſtimmung ihres Zuſtandes 205.) Beweiß für die Unmöglichkeit einer Erinnerung derſelben im gegenwärtigen Leben bey Spinoza. III, 557.
— — — [Unſterblichkeit der] ſiehe unter: Unſterblichkeit.
— — — [Verbindung (ſubſtantielle) der — mit dem Körper] deren Geſetze beſtimmt von Robinet. VI, 203.
— — — — deren Nothwendigkeit bewieſen von ebend. eb.
— — — — deren Tendenz von Plato. I, 195.
— — (Pflanzen-) Annahme einer ſolchen bey Plato; I, 193. Teleſius. II, 654.
— — — deren Natur beſtimmt von Teleſius. II, 654.
— — — deren Verhältniß zu den Thier-Seelen von Plato. I, 193.
— — (ſterbliche) deren Subſtanz beſtimmt von Philo. I, 629.
— — (Thier-) deren Exiſtenz bewieſen von More; III, 691. hypothetiſch behauptet von Bonnet. VI, 209.
— — — deren Natur beſtimmt von den Stoikern; I, 140. Meier; V, 17. Bonnet. VI, 270.
— — — deren Verhältniß zu der menſchlichen von den Stoikern; I, 140. Gaſſendi; III, 145. Meier; V, 17. Crouſaz; 53. Prieſtley; 382. Reimarus. VI, 542.
— — — deren Vermögen von Meier; V, 17. Crouſaz; 71. Büffon; VI, 67. (negativ) Condillac; 69. Erklärung ihrer Entwicklung bey ebend.; 68. ihres dynamiſchen Unterſchiedes von der menſchlichen bey Hartley. V, 278.
— — — [Metempſychoſe der] behauptet von Meier. V, 19.
— — — [Unſterblichkeit der] deren Behauptung bey Meier; V, 19. Crouſaz; V, 71. Bonnet. VI, 278.
— — — [Zuſtand der — nach dem Tode] beſtimmt von Crouſaz; V, 71. Bonnet. VI, 278. fg.
— — (thieriſcher Theil der — im Menſchen) dem vernünftigen entgegengeſetzt von Gaſſendi. III, 145.

— — — deſſen Natur beſtimmt von ebend. eb.
— — (vernünftige, im Gegenſatz der Monade ſchlechthin) deren Verhältniß zu dieſer und zur Gottheit beſtimmt von Leibnitz. IV, 151.
— — — deren Weſen von ebend. eb.
— — (vernünftige, als Theil der menſchlichen) deren Function von Plotin. I, 690.
— — — deren Urſprung erklärt von Gaſſendi III, 145.
— — — Epoche ihrer Verbindung mit dem Körper angegeben von Melanchthon. II, 495.
— — — deren Verhältniß zur unvernünftigen von Plato; I, 193. zu der ernährenden und empfindenden von ebend. beſtimmt; eb. zur Gottheit von Leibnitz. IV, 151.
— — — deren Weſen beſtimmt von Leibnitz. IV, 141.
— — (Welt) deren Eintheilung in eine gute und böſe bey Plato. I, 202.
— — — deren Exiſtenz bewieſen von Plato; I, 201. beſtritten von Hobbes. III, 301.
— — — deren Natur erklärt von Anaxagoras. I, 68. Ficin. II, 209.
— — — deren Verbindungs-Medium mit der Sinnenwelt von Agrippa. II, 418.
— — — deren Verhältniß zur Sinnenwelt beſtimmt von Philo; I, 623. Plotin; 683. zu der menſchlichen Seele von ebendemſ. 691.
— — — [allgemeine] deren figürliche Darſtellung bey Plotin. I, 748.
— — — — deren nächſte Quelle beſtimmt von ebend. 746.
— — — — deren Verhältniß zur Seele der Sinnenwelt von ebend.; eb. zur Welt von Agrippa. II, 418.
— — — [böſe] deren Wirkungen in der Natur überhaupt von Plato; I, 202. im Menſchen insbeſondre. eb.
— — — [gute] Erklärung der Nothwendigkeit ihrer Verbindung mit der böſen bey ebend. eb.
— — — [ſecundäre] deren Exiſtenz angenommen von Gaſſendi. III, 142.
— — — — deren Natur beſtimmt von ebend. eb.
— — — — deren Verhältniß zur Welt von ebend. eb.
— — — [der ſinnlichen Welt] deren figürliche Darſtellung bey Plotin. I, 747.
— — — — deren Principien beſtimmt von ebend. eb.
— — — — deren Producte von ebend. eb.
— — — — deren Weſen von ebend. eb.
— — (Erzeugung der) deren Art und Weiſe beſtimmt von Gaſſendi; III, 149. Robinet. VI, 209.
— — — deren Epochen von ebend. 201.

—

— — (Nahrung der) deren Objecte beſtimmt von Ficin; II, 247.
— — (Schlaf der — nach dem Tode) deſſen Hypotheſe widerlegt von Crouſaz. V, 72.
— — (Subſtantialität der) deren Beweis geführt von Des Cartes. III, 14.
Seelen-Thätigkeit deren Verhältniß zur Thätigkeit des Körpers beſtimmt von Auguſtin. I, 802.
Seelen-Vermögen deren Aufzählung bey Epikur; I, 124. Plato; 192. Ariſtoteles; 266. Des Cartes; III, 23. Gaſſendi; 144. De la Forge; 390. Regis; 409. Wolf; IV, 602. Cruſius; V, 26. Condillac; VI, 59.
— — (abgeleitete) deren Entwicklung aus Einem Grundvermögen angenommen von Wolf; (dem Vorſtellungs-) IV, 602. Condillac; VI, 59. (dem Empfindungs-Vermögen.)
— — — Erklärung dieſer Entwicklung bey dem letzten. eb.
— — (Grund-) Annahme einer Mehrheit reell verſchiedner bey Cruſius. V, 26.
— — — Objective Beſtimmung des Einen angenommenen Grund-Vermögens bey Campanella; II, 890. Malebranche; III, 435. Wolf; IV, 601. Helvetius; VI, 80. dem Verf. des ſysteme de la nature, 101.
— — (höhere) deren Definition bey Wolf. IV, 594.
— — (niedere) abgeleitet aus der unvernünftigen Welt-Seele von Plato; I, 192. der vernünftigen von Plotin. 690.
— — — deren Definition bey Wolf. IV, 594.
Seelen-Wanderung ſiehe unter: Metempſychoſe.
Seeligkeit deren Grund erklärt von Spinoza. III, 559.
— — Identificirung derſelben mit der Tugend bey ebend. 561.
Sehnſucht deren Begriff beſtimmt von den Stoikern. I, 145.
Selbſt-Erhaltung deren Verhältniß zur Sorge für die Erhaltung Andrer beſtimmt von Locke. IV, 300.
— — (Geſetz der) deſſen Tendenz beſtimmt von Ferguſon. V, 351.
Selbſt-Liebe deren Erklärung bey Helvetius; VI, 81. Diderot. 483.
— — deren Tendenz beſtimmt von ebend. eb.
— — deren Verhältniß zu den übrigen Begierden von ebend. eb.
— — (thieriſche) deren Verhältniß zur menſchlichen beſtimmt von Condillac. VI, 72.
Selbſt-Mord Gründe für denſelben aufgeſtellt von Hume; V, 216. für und wider denſelben von Maupertuis. VI,

VI, 349.
Selbſt-Vertheidigung (Recht der) deſſen Gültigkeit im Staate, in welchem Fall ſie Statt finde, beſtimmt von Gundling. IV, 697.
Selbſt-Zufriedenheit (Gefühl der) deſſen Natur erklart von Kant. VI, 659.
— — — deſſen Verhältniß zur Sittlichkeit der Handlungen beſtimmt von ebend. eb.
Senſation deren Möglichkeit erklärt von Condillac; VI, 160. Robinet. 194.
— — deren Natur beſtimmt von Plato; I, 161. Malebranche; III, 434. Wolf. IV, 602.
— — deren Organ beſtimmt von Hartley. V, 271.
— — deren Schranken von Locke. IV, 270.
— — deren Verhältniß zur Aufmerkſamkeit von Malebranche; III, 462 zu dem Bilde der Phantaſie von Berkeley; V, 99. Hume. 204.
Senſationen Eigenthümliche Anſicht Condillac's von denſelben, als nichturſprünglichen Fertigkeiten. VI, 60.
— — deren Objectivität beſtritten und aus andern Gründen erklärt von Malebranche; III, 435. fg. Berkeley. V, 91. fg.
— — (Fortdauer der) deren Beweis geführt von Newton. V, 272.
— — (Intereſſe der) deſſen Grund beſtimmt von Condillac. VI, 60.
— — (Verſchiedenheit der) deren Urſache angegeben von Bonnet. VI, 250.
Sephiroth (eine Vorſtellungsart der Cabbaliſten) deren Innhalt beſtimmt im Syſtem des Cabbaliſmus. II, 369.
— — deren Verhältniß zum Urlichte. II, 361.
Seyn identificirt mit dem Begriff der Möglichkeit von Campanella II, 901.
— — (abſolutes) deſſen Natur beſtimmt von Spinoza. III, 521.
— — — deſſen Verhältniß zum bedingten Seyn von Plotin. I, 703.
— — (logiſches) deſſen Verwechſelung mit dem metaphyſiſchen bey Gorgias. I, 86.
— — (reales) deſſen Eigenſchaften beſtimmt von Plotin. I, 680.
Seyns (Primalitäten des) deren Eintheilung bey Campanella. II, 895.
— — (Primalitäten des Nicht-) deren objective Beſtimmung bey ebend. eb.
— — (Unendlichkeit des) deſſen Bedeutung erklärt von Spinoza. III, 519.
Sinn (äſthetiſcher) deſſen Verhältniß zum gemeinen Menſchenſinn beſtimmt von Oswald. V, 265.
— — (Grund-) deſſen objective Beſtimmung bey Demo-

mokrit. I, 25.
— — — deſſen Sitz beſtimmt von Plato; I, 353. Ariſtoteles. eb.
— — (innerer) deren mehrere angenommen von Melanchthon; II, 496. Bruno. 750.
— — — deſſen Organ beſtimmt von Melanchthon. II, 497.
— — (moraliſcher) deſſen Exiſtenz bewieſen von Robinet. VI, 193.
— — — Quellen ſeiner Ausartung angegeben von ebend. eb.
— — — Geſetze ſeiner Wirkungen beſtimmt von ebend. eb.
— — — deſſen Natur erklärt von ebend.; eb. Hutcheſon. V, 312.
— — — deſſen Object beſtimmt von Robinet. VI, 196.
— — — deſſen Organ von ebend. eb.
— — — deſſen Verhältniß zum gemeinen Menſchenſinn von Oswald. V, 265.
— — — deſſen Annahme als unnöthig zur Erklärung des moraliſchen Wohlgefallens und Misfallens betrachtet von Price. V, 337.
— — — deſſen Unzuläſſigkeit zur Begründung der Sittlichkeit gezeigt von ebend. V, 333.
— — — deſſen Zweckmäßigkeit bewieſen von Robinet. VI, 193.
Sinne deren Beytrag zur Erkenntniß beſtimmt von Leibnitz; IV, 179. Wolf; 594. Cudworth. III, 671.
— — deren Function beſtimmt von Malebranche. III, 433.
Sinnen-Zeugniß deſſen objective Gültigkeit behauptet von Thomaſius; IV, 553. Reid; V, 261. Oswald. 266.
Sinnlichkeit deren Function beſtimmt von Plato; I, 161. Ariſtoteles; 266. Ficin; 241. Kant. VI, 593.
— — deren ſpecifiſcher Unterſchied vom Verſtande unbeachtet geblieben bis auf Kant. VI, 583.
— — deren Verhältniß zur Einbildungskraft und zum Verſtande beſtimmt von Kant. VI, 593. 594. 595.
— — deren Widerſtreit mit der Vernunft erklärt von Wolf. IV, 599.
— — (innere) deren Unterſchied von der äuſſern nicht erkannt von Plato. I, 162.
Sitte deren Begriff beſtimmt von Hobbes; III, 261. Budde. IV, 673.
Sitten (Metaphyſik der) deren Propädevtik beſtimmt von Kant. VI, 648.
Sitten-Geſetz deſſen Deduction ſiehe unter: Moral-Princip.
— — deſſen Definition bey Kant. VI, 648.
— — deſſen Innhalt beſtimmt von ebend. 651.
— — (formales) deſſen Deduc-

duction bey ebend. eb.
— — (ſubjectives) deſſen Verhältniß zum Willen beſtimmt von ebend. eb.
Sitten-Geſetzes (Achtung des) unterſchieden vom moraliſchen Gefühl nach Kant. VI, 658.
— — — deren Urſprung erklärt von ebend. 659.
— — (Erkenntniß des) geſchieden in eine klare und deutliche von Plato. I, 218.
— — (Typus des) deſſen Deduction bey Kant. VI, 656.
— — — deſſen Innhalt beſtimmt von ebend. eb.
Sittlichkeit deren Bedingungen und Begriff beſtimmt von Plato. I, 217.
— — (abſolute) als unerreichbar vorgeſtellt von Plato. I, 217.
— — (Principien [materiale] der) deren Eintheilung bey Kant. VI, 652.
Situation (Diffuſion der) deren Bedeutung bey Leibnitz. IV, 218.
Skepſis deren Princip aufgeſtellt von Sextus Empiricus. I, 463.
— — (Ataraxie der) deren Charakter beſtimmt von Sextus Empiricus. I, 463.
Skepticiſmus deſſen Charakter beſtimmt von Hume. V, 212.
— — deſſen Gültigkeit bewieſen von Pyrrho; I, 450. Sextus Empiricus; 465. Agrippa; III, 466. Glanwill; III, 356. widerlegt von Campanella; II, 883. 891. Crouſatz; V, 48. fg. (abſolute) von Gaſſendi; III, 122. Hume. V, 212. 214.
— — deſſen Princip beſtimmt von Sextus Empiricus. I, 463.
— — deſſen Schranken von Hume. V, 214.
— — deſſen Verhältniß zum Deiſmus und Atheiſmus in Beziehung auf Moralität von Diderot. VI, 420.
— — (Geſchichte des): deſſen erſte Grundlage; I, 433. Ausbildung durch Pyrrho. 446 fg.
Sokratiſmus deſſen Verdienſte um die Verbeſſerung der praktiſchen Philoſophie; I, 91. praktiſche Haupttendenz. 207. Eingang bey den Römern. 573.
Solid deſſen Elemente beſtimmt von Hobbes. III, 245.
Solidität als zufällige Eigenſchaft der Materie betrachtet von Des Cartes. III, 18.
— — deren Möglichkeit erklärt von ebend. eb.
Σοφια Uebereinſtimmung dieſes Begriffs mit der Vorſtellung von dem Honover in den Zend-Büchern. I, 607.
Sophiſmen (ſieben) deren Erfinder. VI, 98.
Sophiſtik deren Tendenz und politiſche Urſachen. I, 74. Einfluß auf die Sittlichkeit der Griechen; 76. die Wiſſenſchaft. 79. Anſicht des Ariſtoteles von ihrer Tendenz. 264.

Sorbonne (Diſputationen der) deren Stifter. I, 884.
Souveränetäts-Recht ſiehe unter: Majeſtät des Regenten.
Sparſamkeit deren Verhältniß zum Fleiß in Rückſicht der Vermehrung von Capitalien; V, 680. zur Verſchwendung aus dem pſychologiſchen Geſichtspunkte betrachtet von Smith. V 684.
— — (Geſetz der) deſſen Annahme als eines nothwendigen Grundgeſetzes der Natur bey Maupertuis. VI, 326.
Sphären (irdiſche) deren objective Beſtimmung bey Mirandula. II, 396.
— — (Geſang der) deſſen Annahme und Erklärung bey Pythagoras. I, 34.
Spinoziſmus deſſen Kritik und Geſchichte. III, 653. Argumentation gegen denſelben bey Budde. IV, 666.
Spiritualiſmus deſſen Apologeten und Gegner ſiehe unter: Materialiſmus.
Spontaneität (moraliſche) deren Exiſtenz widerlegt von Prieſtley. V, 390.
Sprache deren Gebrauch aus der Ideen-Aſſociation erklärt von Hartley. V, 276.
— — deren Tendenz beſtimmt von Hobbes. III, 233.
— — deren Verhältniß zum Denken von Plato; I, 164. Ariſtoteles. VI, 255.
— — (charakteriſtiſche [allgemeine]) deren Ideal entworfen von Leibniz. IV. 234. fg.
— — (philoſophiſche) deren Charakter beſtimmt von Hartley. V, 276.
— — — deren Erforderniſſe von ebend. eb.
— — (thieriſche) in wie fern es eine ſolche gebe, und deren Verhältniß zur menſchlichen beſtimmt von Condillac. VI, 69.
Staat deſſen Begriff beſtimmt von Hobbes; III. 278. Locke. IV, 318.
— — deſſen Dauer, in wie fern ſie nothwendig ſey, beſtimmt von Spinoza; III, 587. deren Bedingungen von Hobbes; III, 277. Gundling. IV, 700.
— — deſſen Entſtehung erklärt von Ariſtoteles; I, 395. Hobbes; III, 268. fg. Spinoza. 585.
— — deſſen Zweck beſtimmt von Plato; I, 229. Ariſtoteles; 401. Spinoza; III, 582. Locke; IV, 321. Gundling; 700. Prieſtley. VI, 470.
Staaten deren gegenſeitiges Rechtsverhältniß beſtimmt von Spinoza. III, 578.
Staaten-Syſtem (föderirtes) deſſen innere Einrichtung angegeben von Spinoza. III, 606.
— — — deſſen Vorzüge auseinandergeſetzt von ebend. 610.
Staats (Einheit des) deren Bedingungen angegeben von Plato. I, 236.
— — (Intereſſe des) deſſen negative und poſitive Beſtimmung bey Budde. IV, 683.

— — (Krankheiten des) deren Quelle angegeben von Gundling. IV, 700.
Staats-Bürger deren Eintheilung in ſtaatswirthſchaftlicher Hinſicht bey Smith. V, 758.
— — deren gegenſeitiges Verhältniß in Beziehung auf die Geſetze des Staats beſtimmt von Locke. IV, 322.
— — (productive und unproductive Klaſſe der) ſiehe unter: Arbeiter.
Staats-Geſetze deren erforderlicher Charakter angegeben von Plato. I, 235.
— — deren Fundament beſtimmt von Locke. IV, 330.
— — deren verbindende Kraft für die höchſte ausübende Gewalt ſiehe unter: Regent.
— — deren Tendenz beſtimmt von Plato. I, 244.
Staats-Gewalt ſiehe unter: Gewalt.
Staats-Mann deſſen erforderlicher Charakter beſtimmt von Plato. I, 231.
Staats-Recht ſiehe unter: Recht.
Staats-Schulden deren nachtheilige Wirkungen gezeigt von Hume. V, 562.
— — deren verſchiedne und vorzüglichſter Tilgungs-Fonds beſtimmt von Stevart. VI, 39.
Staats-Verfaſſung deren mögliche Arten beſtimmt von Plato; I, 242. Hobbes. III, 279.
— — deren Grundgeſetz von Ariſtoteles; I, 401. Spinoza; III, 585. Wolf. IV, 643.
— — deren ſicherſte Stütze von Spinoza. III, 615.
— — deren moraliſche Wirkungen beſtimmt von Helvetius. VI, 83.
— — (beſte) deren Kriterium beſtimmt von Ariſtoteles; I, 401. Agrippa; II, 429. Spinoza; III, 582. Harrington; IV, 512. Wolf. 643.
— — (gemiſchte) als ein ſich widerſprechender Begriff betrachtet von Hobbes. III, 279.
— — — deren Verhältniß zu den reinen beſtimmt von Ariſtoteles; I, 402. Sydney. IV, 483. (mit hiſtoriſchen Erläuterungen.)
— — (gute) deren Haupterforderniß beſtimmt von Harrington. IV, 512.
— — (monarchiſche) ſiehe unter: Monarchie.
— — (republikaniſche) ſiehe unter: Demokratie.
— — (Beurtheilung der) deren Kanon aufgeſtellt von Hutcheſon. V, 320.
— — (Ideale der) deren Werth beſtimmt von Budde. IV, 684.
Staats-Vertrag Angabe ſeines Zwecks bey Ariſtoteles; I, 304. Hobbes. III, 277.
Staats-Verwaltung Aufſtellung der Grund-Maxime derſelben bey Wolf IV, 643.
— — deren Einfluß auf den moraliſchen Charakter der Bürger gezeigt von Helvetius. VI, 83.

Staats-Wirthſchaft (Syſteme der) deren Kritik bey Smith. V, 701.
— — — [kaufmänniſches] Angabe der Urſache, warum es in der neuern Zeit vorzüglich geltend geworden bey Smith. V, 754.
— — — [landwirthſchaftliches] deſſen vorzügliche Aufnahme unter der Franzöſiſchen Nation. V, 758.
— — (Theorie der) deren Urheber. V, 482. Urſachen ihrer Begründung durch die Engliſche Nation. 485. Methode der erſten Bearbeitung derſelben unter ihnen. 498. Erſter ſchriftlicher Entwurf derſelben. 501.
Stände (höhere) deren ſittlicher Charakter im Verhältniß zu den niedern beſtimmt von Spinoza. III, 595.
Steuer (Kopf-) deren Verhältniß zur Conſumtions-Steuer in Rückſicht ihrer Wirkungen auf die Vermehrung des Nationalreichthums beſtimmt von Stevart. VI, 22.
— — (Perſonen-) deren Verhältniß zur Conſumtions-Steuer angegeben von Hobbes. III, 301.
Stimm-Recht deſſen Theilnehmer in der Demokratie beſtimmt von Spinoza. III, 618.
Stoiciſmus deſſen Aufnahme vor andern Griechiſchen Syſtemen bey den Römern; I, 146. 573. veränderte Richtung durch ſeine ſpätern Anhänger. eb.
— — (Apathie des) deren Charakter beſtimmt. I, 143.
Strafe Definition derſelben bey Wolf. IV, 633.
— — Charakteriſirung ihrer Rechtlichkeit bey Plato. I, 245.
— — (Todes-) Beſtimmung des Falls, in welchem ſie anzuwenden ſey, bey Plato. I, 246.
— — — Deduction ihrer Rechtlichkeit bey Gundling. IV, 700.
Strafen (bürgerliche) deren Organiſation beſtimmt von Budde. IV, 684.
— — (göttliche) Definition derſelben bey Wolf. IV. 633.
— — — als natürliche betrachtet von Leibnitz. IV, 152.
— — — Angabe ihrer Tendenz bey Philo; I, 626. Wolf. IV, 633.
— — (Grade der) deren Maaßſtab beſtimmt von Plato. I, 245.
Studien-Methode deren vorzüglichſter Verbeſſerer in Deutſchland. IV, 548.
Subſtanz deren Arten beſtimmt von Plato; I, 188. Ariſtoteles; 340. Plotin; 687. Bruno. II, 777.
— — deren weſentliches Merkmal von Plato; I, 188. Plotin; 688. Des Cartes; III, 14. Hobbes; 242. Locke; IV, 260. Müller; 707. Prieſtley. V, 394.
— — deren objective Realität bewieſen von Parmenides;

des; I, 49. Plato; I, 182. Spinoza; IV, 667. widerlegt von Budde; IV, 667. Berkeley. V, 94.
— — deren reelle Verſchiedenheiten von Ariſtoteles. II, 602.
— — (körperliche) Definition derſelben bey Plato. I, 182.
— — — deren reelle Wechſelwirkung auf geiſtige Subſtanzen bewieſen von Cruſius. V, 33.
— — (unkörperliche) deren Erklärung bey Plato. I, 182.
— — (Ur-) deren Natur beſtimmt von Bruno. II, 783.
— — — deren Modificationen von Spinoza. III, 522.
— — — Objective Beſtimmung derſelben im Syſtem der Pythagoräer; II, 792. der Platoniker; eb. bey Cäſalpinus; 603. Spinoza. III, 521.
— — (Idee der) deren Anwendung auf das concrete Weſen des Körpers, in ſofern es ein Beharrliches ausdrückt, bey Plato. I, 191.
— — — deren Urſprung erklärt von Locke. IV, 263.
Subſtanzialität deren ausſchließende Anwendung auf den Begriff der Form bey Cäſalpinus. II, 603.
Succeſſion (Idee der) deren Urſprung erklärt von Locke. IV, 261.
Sünde deren Begriff beſtimmt von Hobbes. III, 292.
— — deren Deduction aus der Gottheit, als ihrem letzten Grunde bey Prieſtley; V, 421. Hume; 422. (weiteres ſiehe unter: Princip des Böſen.)
Sünden-Schuld deren Tilgung durch das ſündigende Subject angenommen von den Phariſäern. I, 609.
Syllogismus deſſen Arten aufgezählt von Ramus. II, 689.
— — deſſen Weſen beſtimmt von Ariſtoteles; I, 287. Hobbes. III, 235.
Syllogiſtik deren Principien aufgeſtellt von Ariſtoteles; 287. Leibnitz; IV, 141. Wolf. 590.
— — (Geſchichte der): deren Beſchaffenheit in der Periode zunächſt nach Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften, charakteriſirt von Agricola. II, 357. Herabwürdigung durch Baco und Thomaſius. IV, 590. Erneuerung ihres Anſehens durch Wolf. eb.
Symboliſch deſſen Begriff in Beziehung auf Erkenntniß beſtimmt von Wolf. IV, 596
Sympathie (moraliſche) deren Natur erklärt von Hume. V, 329.
Syntheſis deren Princip aufgeſtellt von Ariſtoteles; I, 342. Fichte. VI, 755.
— — (der Apperception [urſprüngliche]) deren Bedeutung erklärt von Kant. VI, 597.
— — (der empiriſchen Einbildungskraft) deren Geſetz auf-

aufgeſtellt von ebend. 594.
Syſtem deſſen Möglichkeit deducirt von Fichte. VI, 755.
— — deſſen Norm beſtimmt von ebend. eb.

T.

Tabula raſa deren Bild zur Verſinnlichung des Verſtandesgebrauchs von Zeno, I, 133. Plato, 164. und Ariſtoteles gebraucht.
Täuſchung deren Quelle angegeben von Gaſſendi; III, 126. Spinoza. 644.
Talent deſſen Erklärung bey Helvetius. VI, 86.
Tanz deſſen Object beſtimmt von Kant. VI, 601.
Tapferkeit deren Begriff beſtimmt von den Stoikern; I, 144. Plato; 227. Philo. 630.
— — nicht unter die bürgerlichen Tugenden claſſificirt von Hobbes. III, 262.
Tatler (eine Engliſche Zeitſchrift) deren Werth im Vergleich mit dem Engliſchen Zuſchauer beurtheilt. V, 301.
Tauſch deſſen urſprüngliche Art und Weiſe beſtimmt von Smith. V, 614.
— — deſſen Regeln von Smith. V, 615.
Tauſche (Hang zum) deſſen Einfluß auf die mannichfaltigere Entwickelung menſchlicher Talente gezeigt von Smith. V, 611.
Tauſchmittel (allgemeines) deſſen Entſtehung gezeigt von Smith. V, 615.
— — (beſondre) deren Entſtehung aus den Verhältniſſen des bürgerlichen Lebens entwickelt von ebend. 614.
— — — deren verſchiedne urſprüngliche Objecte angegeben von ebend. eb.
Taxen deren Maaßſtab aufgeſtellt von Stevart VI, 43.
— — deren zweckmäßige Organiſation angegeben von ebend.; eb. Hume. V, 556.
— — deren politiſche Wirkungen beſtimmt von Hume. V, 556.
— — (cumulative) deren Object beſtimmt von Stevart. VI, 43.
— — (perſonelle) deren Begriff von ebend. 41.
— — (proportionelle) deren Definition bey ebend. 43.
— — — deren Object von ebend. eb.
Taxation (Grund-Maxime der) aufgeſtellt von Stevart. VI, 37.
Technik deren Eintheilung bey Ariſtoteles. I, 263.
— — Angabe ihres Objects bey ebend. eb.
Teleologie deren erſte Anwendung zur Deduction eines höchſten Weſens von Anaxagoras; I, 63. fg. der Sokratiſchen Schule; 95. der Stoiſchen. 139. (Prüfung dieſer Beweisart bey Kant. VI, 624.)
— — deren Methodik gegeben von Maupertuis. VI, 320.

Temperament deſſen Einfluß auf die Bildung des ſittlichen Charakters gezeigt von Hobbes. III, 254.
Temperaments-Tugenden deren ſittlicher Unwerth behauptet von Palmer. V, 424.
Thatſachen deren Verhältniß zu Sätzen a priori beſtimmt von Hume. V, 204.
Theil deſſen Verhältniß zum Ganzen beſtimmt von Epikur; I, 478. den Stoikern; eb. Aeneſidem. eb.
Theilbarkeit (unendliche) ſiehe unter: Materie und Raum.
Theismus deſſen nachtheiliger Einfluß auf die Tugend gezeigt von Diderot. VI, 452.
— — Ungewißheit ſeines Erfinders. I, 63.
— — deſſen Erklärung bey Kant. VI, 621,
— — deſſen Vertheidigung bey Mendelsſohn. V, 513.
— — (Syſtem [realiſtiſches] des) deſſen Charakteriſirung bey Kant. VI, 723.
Theodicée Bayle's Anſicht von deren Gültigkeit. IV, 94.
— — Aufſtellung ſolcher: bey Philo; I, 627. Plotin; 702. Auguſtin; 788. in der Zoroaſtriſchen Religions-Philoſophie; II, 379. Pomponatius; 583. King; IV, 87. Leibniz; 157. Hutcheſon; V, 311. Prieſtley; 422. Robinet. VI, 242.
Theologie von Ariſtoteles unter die Vernunftkunde claſſificirt. I, 262.
— — (Moral-) deren Verhältniß zur Ethik beſtimmt von Budde. IV, 669.
— — (rationale) deren objective Ungültigkeit dargethan von Kant. VI, 618.
Theoreme deren weſentliches Merkmal beſtimmt von Tſchirnhauſen. IV, 533.
Theoſophie deren vornehmſte Anhänger. II, 433. 436. 438.
Therapeutiſmus deſſen Unterſchied vom reinen Eſſeniſmus. I, 617.
Theurgie deren Herrſchaft in Conſtantins des Großen Zeitalter. I, 756.
Thier (Ur-) Annahme eines ſolchen bey Maupertuis. VI, 334.
Thiere deren Claſſification bey Meier. V, 21. (nach Graden ihrer Verſtandesfähigkeiten.)
— — deren Verhältniß zu den Menſchen in Rückſicht ihrer Geiſtes-Vermögen beſtimmt von Des Cartes; III, 19. (Beſtreitung dieſer Anſicht bey Condillac. VI, 65.) Meier; V, 17. Crouſaz; 53. Hume; 207. Büffon; VI, 67. Condillac; 69. dem Verf. des ſysteme de la nature. 102.
— — (Saamen-) deren Begriff beſtimmt von Leibniz. IV, 150.
— — (Körper der) deſſen Bildung erklärt von Leibniz. IV, 149.

—

— — (Leiden der) deren objective Beſtimmung bey Des Cartes. III, 33.
— — — deren Unvermeidlichkeit beſonders erklärt von Condillac. VI, 71.
— — (Mißbrauch der) Beſtimmung deſſelben bey Budde. IV, 681.
— — (Präformation der) deren Annahme bey Leibniz; IV, 148.
— — (Seelen-Princip der) bewieſen gegen Des Cartes von Condillac. VI, 65.
— — (Senſibilität der) mit Einſchränkung anerkannt von Büffon. VI, 66.
— — (Vernunft-Mangel der) deſſen Grund angegeben von Hobbes. III, 234.
Thier-Pflanze deren charakteriſtiſcher Unterſchied von der eigentlichen Pflanze beſtimmt von Bonnet. VI, 290.
Thor deſſen Begriff beſtimmt von den Stoikern. I, 144.
Thun deſſen Erklärung bey Des Cartes; III, 28. Spinoza. III, 537.
Tiefſinn deſſen Wirkungen beſtimmt von Wolf; IV, 597. Helvetius. VI, 86.
Todten (Auferſtehung der) deren Annahme widerlegt von den Sadducäern. I, 613.
Topik deren Benennung erklärt von Ariſtoteles. I, 292.
— — Beſtimmung ihres Objects bey ebend. 291.
— — ihre Tendenz bey ebend. 264.
— — deren Werth bey den älteren Rhetoren und Sophiſten. I, 292.
— — (logiſche) deren Bedeutung erklärt von Kant. VI, 612.
— — (tranſcendentale) Erklärung derſelben bey ebend. eb.
Tradition deren Annahme als Erkenntnißquelle der göttlichen Offenbarung von den Phariſäern. I, 609.
— — Beſtimmung ihres Verhältniſſes zum geſchriebenen Moſaiſchen Geſetz. eb.
— — Urtheil der Sadducäer über ihre Gültigkeit. I, 613.
Trägheit deren Definition bey Wolf; IV, 621. Kant. VI, 645.
— — Beweis ihrer Exiſtenz bey Hobbes; III, 245. ihrer Nicht-Eiſtenz, als eines weſentlichen Merkmals der Materie, bey Prieſtley. V, 407.
— — Aufſtellung eines Princips für ſie bey Wolf; IV, 621. Kant. VI, 645.
— — Angabe ihrer Tendenz bey dem Verf. des ſysteme de la nature. VI, 97.
Traum deſſen Möglichkeit erklärt von Agrippa; II, 417. Wolf. IV, 595.
Traum-Bilder deren größere Lebhaftigkeit erklärt von Hobbes. III, 237.
Traurigkeit deren Entſtehung erklärt von Des Cartes; III, 34. Spinoza. 542.
Treue (Eid der) Angabe der Bezie-

Beziehung, in welcher er dem Regenten geleiſtet werde, bey Locke. IV, 336.
Trias (der oberſten Principien) verſchieden beſtimmt von Plato und Plotin. I, 747.
Trieb abgeleitet aus dem Princip der Intelligenz von Maupertuis. VI, 332.
— — (Grund-) deſſen objective Beſtimmung bey Condillac. VI, 71.
— — (vernünftiger) als analog dem ſinnlichen Triebe angenommen von Gaſſendi. III, 156.
Tugend deren Haupt-Arten beſtimmt von den Stoikern; I, 144. Plato; 227. Ariſtoteles; 374. Philo; 630. Melanchthon. II, 503.
— — deren Bedingungen von Philo; I, 631. Price. V, 342.
— — deren Begriff beſtimmt von den Stoikern; I, 144. Plato; 226. Ariſtoteles; 370. Melanchthon; II, 503. Hobbes; III, 261. Malebranche; 469. Spinoza; 549. More; 692. Hutcheſon; V, 312. Clarke; 326. Diderot; VI, 445. als weſentliches Merkmal in ihren Begriff aufgenommen eine Beziehung derſelben auf andere Vernunft-Weſen von Hume. V, 227.
— — Annahme ihrer Identität mit dem Begriff der Vollkommenheit bey den Stoikern; I, 132. mit der Glückſeeligkeit von Plato; I, 223. fg. Clarke; V, 326. mit dem Vermögen von Spinoza. III, 546.
— — Beſtimmung ihres Objects bey ebend. eb.
— — Beſtimmung ihrer Tendenz bey Spinoza; III, 549. Budde; IV, 670. Helvetius. VI, 81.
— — Beſtimmung ihres Verhältniſſes zur Glückſeeligkeit bey Ariſtoteles; I, 365. Price; V, 346. Kant. VI, 660.
— — (abſolute) deren Begriff entgegengeſetzt der Tugend in der Ausübung von Price. V, 342.
— — — deren objective Realität widerlegt von Hobbes. III, 261.
— — (bürgerliche) deren objective Beſtimmung bey Hobbes. III, 262.
— — — deren Urſachen angegeben von Spinoza; III, 582. Helvetius. VI, 88.
— — (gemeine) deren Charakter beſtimmt von Plato. I, 228.
— — (natürliche) deren objective Beſtimmung bey Hobbes. III, 262.
— — (Schein-) Charakteriſirung derſelben bey Plato. I, 228.
— — (des Weiſen) entgegengeſetzt der gemeinen Tugend bey ebend. eb.
Tugenden deren Eintheilung in Grund- und abgeleitete Tugenden bey More. III, 693.
— — (Grund-) deren objective Beſtimmung bey Hobbes;

des; III, 262. More; 693. Ferguſon. V, 357.
— — — deren gemeinſchaftliche Quelle angegeben von Thomaſius. IV, 560.
Tugendhaft deſſen Begriff beſtimmt von Pythagoras; I, 37. Thomaſius. IV, 567.
Tutelae (inculpatae moderamen) deſſen Deduction bey Gundling. IV, 696.
Tyrann deſſen Begriff beſtimmt von Locke. IV, 359.
Tyrannen Claſſification derſelben bey la Boettie. II, 927.
— — (Hinrichtung des) als widerrechtlich betrachtet von Hobbes. III, 292.
— — (Joch des) Urſachen ſeiner gleichgültigen Ertragung angegeben von la Boettie. II, 928.
Tyranney Beſtimmung ihres Begriffs bey Locke. IV, 358.
— — Identificirung derſelben mit der Monarchie bey Hobbes. III, 279.
— — (Empörung gegen) deren Rechtmäßigkeit geprüft von Bodin; II, 937. Gundling. IV, 701.

U.

Uebel deſſen Begriff beſtimmt von den Stoikern; I, 142. Hobbes; III, 251. Spinoza; 545. Maupertuis. VI, 340.
— — deſſen Kriterium von den Stoikern. I, 143.
— — Eigenthümliche Anſicht Leibnitzens von der Natur deſſelben, als einer bloßen Schranke. IV, 158. (Widerlegung dieſer Behauptung bey Kant. VI, 611.)
— — Beſtimmung ſeines Objects bey den Stoikern; I, 142. Sextus Empiricus. 540. Plotin; 703.
— — Beſtreitung ſeiner objectiven Realität bey Spinoza. III, 545.
— — Erklärung ſeines Urſprungs ſiehe unter: Theodicée.
— — deſſen Verhältniß zum Guten beſtimmt von Maupertuis. VI, 341.
— — (abſolutes) deſſen objective Gültigkeit verworfen von Plotin; I, 702. King. V, 363.
— — (einziges) deſſen Object beſtimmt von den Stoikern. I, 145.
— — (erſtes) deſſen objective Beſtimmung bey Hobbes. III, 253.
— — (höchſtes) deſſen Object beſtimmt von Epikur. I, 126.
— — (ſcheinbares) deſſen Charakter beſtimmt von den Stoikern. I, 143.
— — (wirkliches) deſſen Object bey ebend. eb.
Ueberlegung deren Entſtehung erklärt von Des Cartes. III, 34.
Ueberſinnlich Angabe ſeines Intereſſe für die ſpeculative und praktiſche Vernunft bey Kant. VI, 626.
Ueberzeugung aus der Ideen-Aſſociation abgeleitet von Hartley. V, 277.

Unendlich deſſen Begriff beſtimmt von Ariſtoteles I, 311. und ältern Philoſophen; eb. Hobbes; III, 311. Helvetius; VI, 81. Robinet. 175.

Unendlichen (Idee des) Eigenthümliche Ableitung deſſelben aus einer unmittelbaren Mittheilung durch die Gottheit bey Malebranche. III, 446.

— — — deren Urſprung erklärt von Locke. IV, 261.

Unendlichkeit Identität deſſelben mit dem Vollkommnen behauptet von Cudworth; III, 664. mit dem Wahrſten von Hutcheſon. V, 309.

— — Correſpondirende Objecte dieſes Begriffs angegeben von Ariſtoteles. I, 309. fg.

— — Beweis für deſſen Unbegreiflichkeit bey Hobbes. III, 311.

Unermeßlichkeit (Idee der) deren Urſprung erklärt von Locke. IV, 260.

Unfruchtbarkeit deren Grund erklärt von Maupertuis. VI, 333.

Ungeheuer deſſen Charakter beſtimmt von Kant. VI, 696.

Ungerade aus dem Begriff des Ungleichen deducirt von Pythagoras. I, 31.

Ungleichheit (politiſche) Meinung der Eſſener über deren Zuläſſigkeit. I, 616. 617.

Unglück deſſen wohlthätiger Einfluß auf das menſchliche Gemüth gezeigt von Cardanus. II, 863.

Univerſalien deren eigenthümlicher Charakter beſtimmt von Scotus. II, 521.

— — deren objective Realität bewieſen von Scotus; II, 521. beſtritten von Occam. I, 886.

Univerſum deſſen Begriff beſtimmt von Epikur; I, 478. den Stoikern; eb. Peripatetikern; eb. Des Cartes. III, 17.

— — deſſen Verhältniß zur Gottheit von Philo. I, 624.

Univerſums (Realität [abſolute] des) bewieſen von Bruno. II, 782.

— — (Trinität des) deren Annahme und Beſtimmung bey Nicolaus von Cuſa. II, 346.

— — (Unendlichkeit des) deren Beweiß geführt von Bruno. II, 787.

— — (Untheilbarkeit des) bewieſen von ebend. 788.

Unmöglich deſſen Definition bey Wolf. IV, 591.

Unrecht deſſen objective Ungültigkeit im Naturſtande behauptet von Spinoza. III, 574.

Unſterblichkeit deren Begriff näher beſtimmt von Spinoza. III, 557.

— — Beweiſe für dieſelbe bey Plato; I, 196. Plotin; 728. Auguſtin; 803. Ficin; II, 210. Melanchthon; 500. Bruno; 811. Campanella; 900. Gaſſendi; III, 157. Meier; V, 13. Cruſius; 35. Crou-

ſatz.

ſatz. 69. Creutz; 84. Hartley; 281. Bonnet; VI, 297. Mendelsſohn; 512. Reimarus; 541. gegen dieſelbe bey Epikur; I, 125. den Stoikern; 141. Cremonini; II, 590. Hume; V, 214. dem Verfaſſer des ſyſteme de la nat. VI, 114.
— — Einſchränkung derſelben auf den denkenden Theil der Seele bey Ariſtoteles; I, 356. Pomponatius; II, 543. Averrhoes. 606.
— — Beweiß für die ſubjective Nothwendigkeit des Glaubens an dieſelbe bey Kant. VI, 633.
— — Beſtimmung einer nothwendigen Vorausſetzung derſelben bey Meier. V, 13.
Unſterblichkeit (Nichtglaube der) deſſen Quellen beſtimmt von Hartley. V, 281.
— — (Poſtulat der) deſſen Deduction bey Kant. VI, 665.
Unterricht Vorſichtsmaaßregeln bey demſelben empfohlen von Gaſſendi. III, 126.
Unterſcheidenden (Identität des) deren Grundſatz aufgeſtellt von Leibnitz und als reales Erkenntniß-Princip angewandt. IV, 137.
Unterſuchung deren praktiſche Folgen angegeben von Hobbes. III, 238.
— — deren Gränzen bewieſen von Spinoza. III, 637.
Unterthan deſſen Begriff beſtimmt von Hobbes. III, 278.
Unterthanen (natürliche) deren Annahme verworfen von Locke. IV, 326.
— — (Gehorſam der) deſſen Gränzen beſtimmt von Hobbes. III, 282.
Urſache deren Begriff (in einem engern und weitern Sinne) beſtimmt von Plato; I, 183. Hobbes; III, 247. dem Verf. des ſyſteme de la nature. VI, 96.
— — (adäquate) deren Definition bey Spinoza. III, 537.
— — (Beweg-) deren endlicher Progreſſus bewieſen von Ariſtoteles. I, 321.
— — (End-) Beſtimmung dieſes Begriffs bey Ariſtoteles; I, 303. Bruno; II, 772. Spinoza. III, 544.
— — (erſte) deren Natur beſtimmt von Bruno. II, 770.
— — (Exiſtential-) entgegengeſetzt der Cauſſal-Urſache von Cruſius. V, 29.
— — (freye) deren Definition bey Plato. I, 183.
— — (materiale) deren Begriff beſtimmt von Hobbes. III, 248.
— — (partiale) deren Weſen beſtimmt von Spinoza. III, 537.
— — (phyſiſche) Erklärung derſelben bey Plato. I, 183.
— — (unbedingte) deren nothwendige Exiſtenz dargethan von Wolf. IV, 619.
— — (vollſtändige) deren Beſtandtheile angegeben bey Hobbes. III, 248.
— — (wirkende) deren Begriff beſtimmt von Ariſtoteles;

les; I, 303. Hobbes. III, 247.
— — — Identificirung derſelben mit dem Begriff der Form bey Bruno. II, 773.
— — (Idee der) deren Urſprung erklärt von Locke; IV, 263. Hume. V, 205.
Urſachen deren Claſſification bey Ariſtoteles. I, 303.
— — (gelegenheitliche) deren Hypotheſe zur Erklärung der Harmonie zwiſchen Seele und Körper aufgeſtellt von de la Forge. III, 386. Beweiſe für dieſelbe; eb. gegen dieſelbe bey Wolf. IV, 607.
Urtheil deſſen Bedingung beſtimmt von Kant. VI, 609.
— — deſſen Begriff beſtimmt von Helvetius. VI, 79.
Urtheile (analytiſche) deren Princip beſtimmt von Kant. VI, 599.
— — deren Unterſchied von den ſynthetiſchen in den metaphyſiſchen Syſtemen bis auf Kants Periode verkannt. VI, 582.
— — (Geſchmacks⸗) deren Natur beſtimmt von Kant. VI, 710.
— -- — deren Object von ebend. eb.
— -- (ſynthetiſche) deren Möglichkeit als in der Logik nicht auszumittelnd dargeſtellt von Kant. VI, 582.
— -- — deren objective Gültigkeit überhaupt bezweifelt von ebend. 581.
— -- — Beytrag der Kantiſchen Theorie von Raum und Zeit zu der Auffindung eines Princips für dieſelben. VI, 591.
— -- — Aufſtellung ihres oberſten Princips bey ebend. 600.
— -- — [a priori] deren Möglichkeit, als Grundlage der Philoſophie und Mathematik, erwieſen von Kant. VI, 582.
Urtheilen (richtiges) deſſen ſubjective Bedingung beſtimmt von Gaſſendi. III, 121.
Urtheilskraft deren Function erklärt von Regis; III, 415. Cruſius. V, 26. Annahme derſelben als eines vermittelnden Vermögens zwiſchen Verſtand und Vernunft bey Kant. VI, 674.
— -- (reflectirende) deren eigenthümlicher Charakter beſtimmt von ebend. eb.
— -- — Beſtimmung ihres zwiefachen Objects. 682.
— -- (ſubſumirende) Definition derſelben bey ebend. eb.
— -- (teleologiſche) deren Antinomie aufgeſtellt von Kant. VI, 721. Auflöſung derſelben. eb.
— — (Kritik der [äſthetiſchen]) deren Object beſtimmt von Kant. VI, 682.
-- — -- [teleologiſchen] Beſtimmung ihres Objects bey ebend. eb.
-- -- (Princip der — zur Erklärung von Naturobjecten) deſſen Natur und Innhalt beſtimmt von ebend. 676.

Uſurpation Gebrauch derſelben als eines Princips zur Deduction eines rechtmäßigen Deſpotismus. IV, 451.
— — deren Weſen beſtimmt von Locke. IV, 358.

V.

Verabſcheuen deſſen Begriff beſtimmt von Ariſtoteles. I, 278.
Verachtung deren Grund erklärt von Des Cartes. III, 33.
Veränderlich deſſen objective Gültigkeit bewieſen von Plato. I, 189.
Veränderung deren reale Bedingung beſtimmt von Plato. I, 183.
— — identificirt mit der räumlichen Bewegung von Epikur und andern Phyſikern des Alterthums. I, 490.
— — deren Natur erklärt von Plato; I, 182. Ariſtoteles; 305. Des Cartes; III, 33. Leibniz. IV, 138.
— — deren Object beſtimmt von Plotin; I, 683. Wolf. IV, 592.
— — Erſte Verſuche der Speculation über dieſelbe bey den Eleatikern. I, 82.
Verbinden deſſen Bedeutung erklärt von Wolf. IV, 630.
Verbindlichkeit deren Deduction bey Wolf; IV, 630. Kant. VI, 652.
— — deren Definition bey Thomaſius; IV, 566. Budde; IV, 679. Baumgarten. V, 11.
— — Beſtimmung ihrer Erkenntnißquelle bey Baumgarten. V, 11.
— — Beſtimmung ihres Verhältniſſes zum Rechte bey Thomaſius. IV, 566.
Verbrechen deſſen Begriff beſtimmt von Hobbes. III, 306.
— — deſſen Gattungen von Plato. I, 246.
— — Einſchränkung ſeiner Möglichkeit auf den Staat bey Spinoza. III, 573.
— — Unterſcheidung deſſelben von einer geſetzwidrigen Handlung bey Plato. I, 246.
— — (bürgerliche) Keime derſelben in der Staatsverwaltung angenommen von Spinoza. III, 582.
— — (Staats-) deren Richter beſtimmt von Plato. I, 246.
Verderbniß (moraliſches) Ableitung deſſelben bey Philo. I, 631.
— — — Gegenmittel, welche von der Gottheit veranſtaltet ſeyen, beſtimmt von ebend. eb.
Verderbtheit (politiſche) deren Natur und Wirkungen beſtimmt von Helvetius. VI, 83.
— — (religiöſe) Charakteriſirung derſelben und Beſtimmung ihres Verhältniſſes zu jener bey ebend. eb.
Verdienſt (moraliſches) deſſen Grade beſtimmt von den Phariſäern. I, 609.
— — — Grundlage deſſelben von Price. V, 346.
Vereinfachung (Idee der) deren

renBeytrag zur ſynthetiſchen Einheit des Verſtandes beſtimmt von Kant. VI, 628.

Verfeinerung deren nachtheiliger Einfluß auf die Sittlichkeit gezeigt von Robinet. VI, 198.

Vergehen deſſen Nominal-Erklärung bey Hobbes. III, 246.

— — Identificirung deſſelben mit Abnahme bey Leibniz. IV, 149.

— — Limitation deſſelben auf die Accidenzen der Dinge bey Hobbes. III, 246.

— — Behauptung ſeiner objectiven Wirklichkeit von einigen Dogmatikern bey Sextus Empiricus. I. 528. Widerlegung derſelben bey Xenophanes; I, 44. Sextus; 525. Hobbes; III, 246. Leibniz. IV, 149.

Vergeltung (moraliſche) Meinungen der Phariſäer und Sadducäer über dieſelbe. I, 610. 613.

— — — deren Ungewißheit nach Vernunftgründen dargethan von Hume. V, 209.

Vergnügen (ſinnliches) deſſen Verhältniß zum moraliſchen beſtimmt von Tſchirnhauſen; IV, 531. Maupertuis. VI, 344.

Vermögen deſſen Begriff beſtimmt von Plotin. I, 680.

— — identiſch genommen mit Urſache, und beſtimmt, in wie fern es dieſes ſey, von Hobbes. III, 247.

— — (actives) Beſtimmung ſeines Verhältniſſes zum vollſtändigen bey Hobbes. III, 248.

— — (leidendes) deſſen Natur erklärt von Ariſtoteles. I, 336.

— — (natürliches) vom mechaniſchen und wiſſenſchaftlichen unterſchieden bey Ariſtoteles. I, 337.

— — (paſſives) Angabe ſeines Verhältniſſes zum vollſtändigen bey Hobbes. III, 248.

— — (thätiges) Definition deſſelben bey Ariſtoteles. I, 336.

Vermögens (Idee des) deren Urſprung erklärt von Locke. IV, 262.

Vernehmung deren Arten beſtimmt von Spinoza. III, 634.

— — Beſtimmung ihres gegenſeitigen Verhältniſſes bey ebend. eb.

Vernunft deren weſentliche Function beſtimmt von Plato; I, 170. Ficin; II, 241. Locke; IV, 259. Wolf; IV, 597. Meier. V, 20.

— — deren Einheit behauptet von Cudworth. II, 678.

— — Annahme von Graden ihrer Fähigkeit bey Meier. V, 20. (Beſtimmung des Verhältniſſes zwiſchen Thier- und Menſchen-Seelen durch den, von jenen prädicirten erſten Grad derſelben. eb.)

— — Beſtimmung ihrer Grenzen bey Locke; IV, 270. Kant. VI, 625. Erſter Verſuch einer ſolchen nach zuverläſſigen

Kri-

Kriterien angeſtellt von Kant. VI, 578.
— — Erklärung ihres Primats über den Inſtinct bey Bonnet. VI, 282.
— — Verhältniß derſelben zum Gedächtniß beſtimmt von Leibniz. IV, 141.
— — (allgemeine) identificirt mit der göttlichen Weisheit von Malebranche. III, 467.
— — — deren Verhältniß zur beſondern beſtimmt von ebend. 468.
— — (im engern Sinne) deren weſentliches Geſchäft angegeben bey Kant. VI, 614.
— — — Beſtimmung ihres Verhältniſſes zum Verſtande. eb.
— — (praktiſche) deren Charakter beſtimmt von Ariſtoteles. I, 261.
— — — deren Object von Kant. VI, 654.
— — — Primat derſelben über die Sinnlichkeit deducirt von Plato. I, 211.
— — — Deduction ihres ausſchließenden Rechts, das Sittengeſetz aufzuſtellen, bey Kant. VI, 649. fg.
— — — [Intereſſe der] deſſen Vorrang vor dem theoretiſchen angenommen von Kant. VI, 631.
— — — [Kritik der] deren Object beſtimmt von Kant. VI, 648.
— — (reine) deren Charakter beſtimmt von Wolf. IV, 597.
— — — deren Verhältniß zur menſchlichen Erkenntniß von Kant. VI, 582.
— — — [Architektonik der] deren Tendenz beſtimmt von ebend. 629.
— — — [Diſciplin der] Angabe ihres Zwecks bey ebend. eb.
— — — [Geſchichte der] deren Object beſtimmt von ebend. eb.
— — — [Kritik der] deren Princip aufgeſtellt von ebend. 584.
— — — — Kant'ſcher Verſuch derſelben verglichen mit den frühern. VI, 579.
— — — — (Methodenlehre der) deren Object und zwiefache Function beſtimmt von Kant. VI, 628. fg.
— — (unreine) entgegengeſetzt der reinen von Wolf. IV, 597.
— — — Beſtimmung ihres weſentlichen Unterſchieds von jener bey ebend. eb.
— — (verkehrte) deren Bedeutung erklärt. VI, 628.
— — (Gebrauch [urſprünglicher] der) deſſen Object beſtimmt von Kant. VI, 675.
— — (Intereſſe der) deſſen Object beſtimmt von ebend. 632.
— — (Kritik der) deren erſte Spuren. I, 71.
— — (Widerſtreit der — mit der Erfahrung) zuerſt bemerkt von den Eleatikern. I, 46. Reſultat für die Gültigkeit des Skepticiſmus aus demſelben gezogen von Hume.

me. V, 210.
Vernunft-Begriffe deren eigenthümlicher Charakter beſtimmt von Plato; I, 169. Kant. VI, 614.
— — (kosmologiſche) deren Aufzählung bey Kant. VI, 618.
Vernunft-Erkenntniß deren weſentlicher Charakter angegeben von Spinoza. III, 532.
— — deren Object von Hume. V, 204.
— — (Gewißheit der) deren Surrogat beſtimmt von Huet. III, 352.
Vernunft-Gebrauch deſſen Eintheilung in einen abſoluten und hypothetiſchen bey Meier. V, 20.
— — (negativer) als Quelle der unſittlichen Handlungen betrachtet von Plato. I, 215.
Vernunft-Geſetz deſſen Eintheilung bey Gundling. IV, 694.
— — deſſen Identität mit dem Natur-Geſetz nach ebend. 693.
Vernünftigkeit charakteriſirt von Ariſtoteles. I, 360.
Verſchiedenheit (Idee der) deren Beytrag zur Bildung der allgemeinen Begriffe beſtimmt von Kant. VI, 627.
— — — deren doppelter Erkenntnißgrund von Locke. IV, 270.
Verſchwendung deren Nachtheile für den Staat beſtimmt von Smith. V, 680.
— — (des Privat-Vermögens) deren Verhältniß zur Verſchwendung des Staats-Vermögens beſtimmt von Smith. V, 685.
Verſprechens (Gültigkeit eines) deren Gränzen beſtimmt von Spinoza. III, 572.
Verſtand deſſen Elemente beſtimmt von Hobbes. III, 237.
— — deſſen weſentliche Function von Campanella; II, 891. Regis; III, 414. Spinoza; 561. Tſchirnhauſen; IV, 532. Wolf; 596. Kant. VI, 595. (Beſtimmung der Momente derſelben. eb.)
— — Annahme verſchiedener Grade deſſelben bey Meier. V, 20.
— — deſſen Urquell beſtimmt von Plotin. I, 739.
— — Verhältniß deſſelben zur Einbildungskraft von Kant; VI, 596. zur Sinnlichkeit von Hobbes; III, 236. Kant; VI, 596. zum Gedächtniß von Bruno; II, 750. Kant; VI, 596. zum Willen von Berkeley. V, 96.
— — (allgemeiner) deſſen Hypotheſe aufgeſtellt von Averrhoes. II, 268.
— — — deſſen Eintheilung in einen leidenden und thätigen Verſtand bey ebend. 274. Beſtimmung des gegenſeitigen Verhältniſſes dieſer bey Melanchthon. II, 499.
— — — deſſen verſchiedene Namen angeführt bey Bruno. II, 770.
— — — deſſen Verhältniß zur Welt beſtimmt von ebend.

ebend. eb.
— — — (Theorie des) entwickelt von Averrhoes; II, 268. Cremonini. 593.
— — (im engern Sinne) deſſen Erklärung bey Helvetius. VI, 86.
— — (empiriſcher) deſſen weſentlicher Unterſchied vom reinen, oder höhern beſtimmt bey Plato. I, 166.
— — (erſter) deſſen Weſen beſtimmt von Plotin. I, 745.
— — (göttlicher) deſſen Verhältniß zum allgemeinen und individuellen von Bruno; II, 772. zum göttlichen Willen von Wolf. IV, 632.
— — (leidender) deſſen Annahme im Gegenſatz eines thätigen bey Ariſtoteles; I, 275. den Averrhoiſten. II, 274.
— — — deſſen eigenthümlicher Charakter beſtimmt von ebend. eb.
— — (menſchlicher) Verhältniß deſſelben zum göttlichen nach Leibnitzens Beſtimmung. IV, 135.
— — — [gemeiner] deſſen Begriff beſtimmt von Reid; V, 248. Beattie. 260.
— — — — deſſen Kriterium von Oswald. V. 265.
— — — — deſſen Principien zur Baſis der Philoſophie erhoben von Reid, Beattie und Oswald; V, 247. beſtritten in ſeiner Gültigkeit als ſolcher von Prieſtley. V, 454.
— — — [Einheit des] deren Analogie mit der Einheit des göttlichen Verſtandes, worin ſie beſtehe, beſtimmt bey Nicolaus von Cuſa. II, 345.
— — — [Verderbtheit (natürliche) des] deren Kriterium beſtimmt von Spinoza. III, 627.
— — — — deren Wirklichkeit geprüft von ebend. eb.
— — (reiner) deſſen Natur beſtimmt von Plato; I, 275. Ariſtoteles; eb. Malebranche; III, 433. Wolf. IV, 596.
— — — deſſen Object von Wolf. IV, 596.
— — — [Grundſätze des] deren mathematiſcher und dynamiſcher Gebrauch ſeinem gegenſeitigen Verhältniſſe nach beſtimmt von Kant. VI, 601.
— — — — deren Natur erörtert von ebend. 599.
— — — [Kant'ſche Kritik des] deren Werth verglichen mit dem des Ariſtoteliſchen Organon und der Lockiſchen Verſtandes-Theorie. I, 579.
— — (ſpeculativer) deſſen Verhältniß zum praktiſchen beſtimmt von Melanchthon; II, 499. zum Willen von ebend. eb.
— — (thätiger) deſſen Verhältniß zum leidenden bey Ariſtoteles; I, 275. Averrhoes. II, 275.
— — (unendlicher) deſſen Urſprung erklärt von Spinoza. III, 524.

— — (Welt⸗) ſiehe unter: allgemeiner Verſtand.
Verſtandes (Bildung des) deren Methodik entworfen von Spinoza. III, 640.
— — (Determination des) angenommen von Des Cartes; III, 27. bewieſen von Regis; III, 416. widerlegt von Gaſſendi. III, 171.
— — (determinirende Urſachen des) deren objective Beſtimmung bey Regis. III, 417.
— — (Fähigkeiten des) deren Identität mit Fähigkeiten des Körpers bewieſen von Spinoza. III, 526.
— — (Gebrauch [empiriſcher] des) deſſen Verwechſelung mit dem tranſcendentalen bey Leibnitz. IV, 176. Urſachen derſelben von Kant erklärt. eb.
— — — [tranſcendentaler] deſſen Bedeutung erklärt von Kant. VI, 607.
— — — — deſſen objective Ungültigkeit behauptet von ebend. eb.
— — — [urſprünglicher] deſſen Object beſtimmt von ebend. 675.
— — — — deſſen Principien aufgeſtellt v. ebend. eb.
— — (Gegenſtand [reiner] des) identificirt mit der theoretiſchen reinen Verſtandes⸗Wiſſenſchaft von Ariſtoteles. I, 272.
— — (Gebiet des) von dem Gebiet der Sinnlichkeit zuerſt ſchärfer getrennt von Plato. I, 253.
— — (Krankheiten des) Aufzählung ſolcher bey Budde. IV, 673.
— — — Beſtimmung ihres Princips. eb.
— — (Thätigkeiten [logiſche] des) deren Function beſtimmt von Locke. IV, 259.
Verſtandes⸗Wahrheiten deren Natur erklärt von Spinoza. III, 531.
Vertrag deſſen Begriff beſtimmt von Hobbes. III, 273.
— — deſſen Gültigkeit von ebend. eb. fg.
— — deſſen Verbindlichkeit deducirt von ebend.; 274. 306. Gundling; IV, 698. Hutcheſon; V, 317. Einſchränkung derſelben auf den Staat bey Hobbes; III, 274. auf die Paciſcirenden ſelbſt bey Locke. IV, 326. Ausdehnung derſelben auf die Nachkommen dieſer bey Hutcheſon; V, 318. auf ſolche Verträge, die aus Furcht geſchloſſen worden ſind, bey Hobbes. III, 274.
Verträge (Friedens⸗) deren unbedingte Gültigkeit beſtritten von Spinoza. III, 578.
— — (Handels⸗) deren Reſultate auf Seiten der Begünſtigten und Begünſtigenden gegen einander abgewogen von Smith. V, 733.
Verträglichkeit deren Charakter beſtimmt von Thomaſius. IV, 557.
Vibrationen (der Gehirnfibern) deren Urſachen beſtimmt von Hart⸗

Hartley. V, 273.
Vibrations-Theorie (Hartley-ſche) deren Unzulänglichkeit zur Erklärung der Ideen-Aſſociation. V, 284.
Völker deren gegenſeitiges Rechtsverhältniß beſtimmt von Spinoza. III, 300.
Volks (Majorität des) deſſen Entſcheidungs-Recht deducirt von Locke. IV, 322.
— — (Souveränetät des) Beſtimmung der Bedingung, unter welcher ſie ſich nur äuſſern könne, bey Locke. IV, 334.
— — — Deduction ihres Rechts bey ebend. eb.
Volks-Haufen zu unterſcheiden vom Volke nach Hobbes. III, 295.
Vollkommen deſſen weſentliches Merkmal beſtimmt von Spinoza. III, 543.
Vollkommnen (Idee des [unendlich]) deren objective Realität angenommen von Leibnitz. IV, 225.
— — — deren Urſprung erklärt von ebend. eb.
Vollkommenheit deren urſprüngliche Bedeutung beſtimmt von Spinoza. III, 543.
— — (als Beſchaffenheit) deren Begriff im theoretiſchen und praktiſchen Sinn von Kant. VI, 653.
— — — deren Identität mit dem Begriffe der Realität angenommen von Spinoza. III, 544.
— — — deren objective Realität beſtritten von ebend. eb.
— — (göttliche [als Subſtanz]) deren Definition bey Kant. VI, 653.
— — (menſchliche) worin ſie beſtehe, beſtimmt von Wolf. IV, 629.
Vorſehung (göttliche) deren Wirkungsart erklärt von Oswald. V, 268.
— — — deren Exiſtenz bewieſen gegen Epikur von Gaſſendi; III, 133. 138. verworfen von Protagoras, Diagoras, Epikur; II, 562. Cicero; 563. eingeſchränkt auf eine allgemeine von Ariſtoteles, und ſeinen Auslegern Themiſtius und Averrhoes. 564.
— — — [ſpecielle] deren Exiſtenz bewieſen von Gaſſendi; III, 138. angenommen von den vornehmſten chriſtlichen Religions-Philoſophen der frühern Zeit; 564. widerlegt von Pomponatius. II, 582.
Vorſicht deren ſubjective Bedingung beſtimmt von Hobbes. III, 238.
— — deren Begriff von den Stoikern. I, 145.
Vorſtellbar deſſen Object negativ beſtimmt von Hobbes. III, 238.
Vorſtellung deren Arten nach einem objectiven Theilungs-Grunde beſtimmt von Des Cartes; III, 29. nach einem ſubjectiven von Plato. I, 163.

— — als eine Bedingung derſelben das Bewußtſeyn angenommen von Locke; IV, 254. Reid; 455. verworfen von Leibnitz; 140. Prieſtley; V, 456.
— — deren Möglichkeit nach ihrem Ideal= und Real=Grunde erklärt von Fichte; VI, 759. fg.
— — deren objective Realität ſiehe unter: Realiſmus.
— — deren Verhältniß zum Bewußtſeyn beſtimmt von Creutz; V, 83. zur Empfindung von Crouſatz. V, 73.
— — (ſinnliche) deren Erklärung bey Darjes. V, 38.
— — (thieriſche) deren einziges Object beſtimmt von Condillac. VI, 69.
— — (Verſtandes=) deren Bedingung von Spinoza; III, 556. Bonnet. VI, 247.
Vorſtellungs=Vermögen deſſen Function beſtimmt von Ficin. II, 241.
— — deſſen Modificationen von Plato; I, 161. Wolf. IV, 604.
— — deſſen Verhältniß zu den übrigen Gemüths=Vermögen von Wolf. IV, 604.
Vortrefflichkeit deren Verhältniß zu andern Objecten des Begehrungsvermögens beſtimmt von Ferguſon. V, 353.
— — (moraliſcher Naturen) deren Verhältniß zu der Vortrefflichkeit nichtmoraliſcher beſtimmt von Ferguſon. V, 354.

W.

Waaren (Einfuhr ausländiſcher) deren Zuläſſigkeit, unter welchen Bedingungen ſie Statt finde, beſtimmt von Wolf; IV, 619. Smith; V, 720. Stevart. VI, 17.
— — — [Beſchränkungen der] deren doppelte Art beſtimmt von Smith. V, 713.
— — — — deren Urſachen entwickelt von ebend. eb.
— — — — deren Vortheile und Nachtheile gegen einander abgewogen von ebend. eb.
— — (Manufactur= [feine]) deren Verhältniß zu andern Waaren in Rückſicht der Leichtigkeit des Transports beſtimmt von ebend. 711.
Waaren=Preis deſſen Eintheilung bey ebend. 617. ſiehe: Preis.
— — deſſen Maaßſtab angegeben von Hume. V, 528.
Wachen (Zuſtand des) deſſen Erklärung bey Ariſtoteles. I, 352.
Wahl (in moraliſcher Beziehung) deren weſentlicher Charakter beſtimmt von Palmer. V, 428.
— — — deren Urſache zu unterſcheiden von der Veranlaſſung derſelben nach den Indeterminiſten. V, 429. Beſtimmung dieſes Unterſchiedes. eb.
Wahr identificirt mit dem Guten von Ariſtoteles. II, 399.
— — deſſen Natur erklärt von den Stoikern; I, 135.

Malebranche. III, 468.
Wahrhaftigkeit Charakteriſirung ihrer Eigenſchaften bey Thomaſius. IV, 557.
Wahrheit deren Definition bey Hobbes; III, 234. Spinoza; 551. Thomaſius; IV, 552. Maupertuis. VI, 345.
— — deren Erkenntnißquelle (ſubjective) beſtimmt von Xenophanes; I, 47. Parmenides; 48. Meliſſus; 53. Zeno dem Eleatiker; 56. Ariſtipp; 107. Epikur; 115. Plato; 160. (objective) von Malebranche; III, 443. Spinoza; 637. (ſubjective) von Leibnitz; IV, 175. Locke; 254. Tſchirnhauſen; 528. Thomaſius; 554. Wolf; 594. Berkeley; V, 91. fg. Reid; 248. Beattie; 260. Oswald; 265. Condillac; VI, 58. Kant. 582.
— — deren Kriterium beſtimmt von Ariſtipp; I, 106. Epikur; 115. den Stoikern; 135. Hirnhaym; II, 943. Des Cartes; III, 15. (angefochten von Leibnitz. IV, 174.) Gaſſendi; 122. Malebranche; III, 460. Spinoza; 533. Leibnitz; IV, 142. Thomaſius; IV, 552. Wolf; 591. Gundling; 691. Cruſius; V, 27. Hutcheſon; 307. als überhaupt exiſtirend verworfen von Xenophanes; I, 47. bezweifelt von den Skeptikern bey Sextus Empiricus; 468. Hume; V, 209. unterſchieden von einem Princip des Wahren bey Gundling IV, 691.
— — (Grund-) deren Natur erklärt von Hobbes; III, 234. Reid; V, 248. Feder. 258.
— — — deren Gewißheit deducirt von Des Cartes. III, 16.
— — — deren Kriterium angegeben von Oswald. V, 265.
— — — deren Urſprung erklärt von Hobbes. III, 234.
— — — [metaphyſiſche] Angabe einiger bey Reid; V, 254. Hutcheſon. V, 308.
— — — [nothwendige] Aufſtellung ſolcher bey Reid. V, 253.
— — — [der wahren Erkenntniß] unterſchieden von ſolchen, welche auf wahrſcheinliche Erkenntniß führen, nach Reid. V, 248. Erläuterung dieſer Begriffe durch Beyſpiele. eb.
— — (logiſche) deren Begriff beſtimmt von Müller; IV, 705. Hutcheſon. V, 310.
— — (metaphyſiſche) deren Charakter (im Verhältniß zur äſthetiſchen) beſtimmt von Müller; IV, 705. Hutcheſon; V, 309. D'Alembert. VI, 391.
— — (moraliſche) deren Eigenthümlichkeit beſtimmt von Hutcheſon. V, 309.
— — (nothwendige) in wie fern ſie in der Gottheit gegründet ſey, beſtimmt von Leibniz. IV, 143.
— — — deren Weſen erklärt von

von Hobbes. III, 234. fg.
— — (objective) deren Exiſtenz widerlegt von Protagoras; I, 83. Hobbes; III, 234. Steinbart; VI, 528. Aeneſidem. 737. angenommen von Huet, aber aus einer höhern Erkenntnißquelle, als der menſchlichen Vernunft, abgeleitet, wegen des Mangels an einem ſichern Kriterium für dieſe. III, 353.
— — (zufällige) deren Quelle beſtimmt von Leibniz. IV, 144.
— — — deren Weſen von Hobbes. III, 234.
Wahrheiten (ſpeculative) deren Verhältniß zu den praktiſchen beſtimmt von Malebranche. III, 468.
Wahrnehmung (ſinnliche) deren Möglichkeit erklärt von Plotin; I, 714. Des Cartes; III, 24. Malebranche. 443. (beſtritten von Locke, vertheidigt von Leibniz. IV, 286.)
— — — [der äuſſern Sinne] deren ſubjective Bedingung beſtimmt von Spinoza. III, 525.
— — — — deren Media von Ferguſon. V, 350.
— — — [des innern Sinnes] deren Objecte von Malebranche. III, 437.
Wahrſcheinlich deſſen Definition bey Ridiger. IV, 718.
Wahrſcheinlichen (Theorie des) deren Einführung in die Logik durch ebend. eb,
Wahrſcheinlichkeit deren charakteriſtiſches Merkmal beſtimmt von D'Alembert. VI, 379.
Weiber deren Rechtsverhältniß zu den Männern deducirt von Spinoza. III, 618.
Weiſer deſſen Begriff beſtimmt von den Stoikern. I, 44.
— — deſſen Vorzüge vor dem Thoren von Spinoza. III, 561.
Weisheit Definition derſelben bey Zeno; I, 144. Plato; 227. Ariſtoteles; 360. Charron; II, 919. Gaſſendi. III, 121.
— — Beſtimmung ihres Objects bey ebend. eb.
— — Beſtimmung ihrer Erkenntnißquelle. eb.; Fludd; II, 186. Hobbes. III, 236.
— — (geheime) deren Erkenntnißquelle beſtimmt von Paracelſus. II, 434.
— — (göttliche) deren Verhältniß zur menſchlichen beſtimmt von Philo; I, 626. zur Sinnenwelt von ebend. eb.
Welt deren Begriff beſtimmt von Plato; I, 199. Wolf; IV, 619. Kant. VI, 615.
— — (Geiſter-) deren eigenthümliche Geſetze beſtimmt von Leibnitz. IV, 150.
— — (Ideen- oder intelligible) deren Subjectivität bewieſen von Kant. VI, 608.
— — — deren Verhältniß zur ſichtbaren beſtimmt von Plato; I, 200. Philo; 625. Plotin; 742. Wolf; IV, 612. zur Gottheit nach Philo und Plato. I, 633.

—

— — (moraliſche) deren Begriff beſtimmt von Leibniz. IV, 151.
— — (Sinnen-) deren bloße empiriſche Wirklichkeit zugeſtanden von Xenophanes. I, 46.
— — (Bewegung der) deren Art und Weiſe beſtimmt von Plato. I, 201.
— — — deren Princip von Ariſtoteles. I, 330.
— — (Entſtehung der) deren Bedingungen beſtimmt von Philo. I, 627.
— — — deren Endzweck von Bruno; II, 773. Campanella; 899. Gaſſendi; III, 132. King; IV, 90. Jurieu; 96. Wolf; 613. Robinet; VI, 178. Kant. 670.
— — — deren Urſache zuerſt von ihr ſelbſt unterſchieden durch Anaxagoras. I, 64. (weiteres ſiehe unter: Natur-Principien.)
— — — deren Werkzeug von Philo. I, 627.
— — — [aus Nichts] bewieſen von Auguſtin; I, 783. Cudworth; III, 665. Wolf; IV, 615. widerlegt vom Verf. des ſysteme de la nature. VI, 96.
— — (Erhaltung der) deren Gränze beſtimmt in den Orientaliſchen und Jüdiſchen Religionsſyſtemen. I, 606.
— — — Erklärung ihrer Möglichkeit nach der Anſicht der Cabbaliſten; II, 369. Des Cartes. III, 17.
— — (Ewigkeit der) deren Beweiß geführt von Plotin; I, 682. Proklus; 765. Gegen-Beweis von Epikur. I, 131. Philo; 627. Hobbes; III, 311. Reimarus. VI, 514.
— — (Ideal der) deſſen Natur beſtimmt von Plato. I, 201.
— — (Kataſtrophe der) deren Tendenz von Bruno. II. 899.
— — (Unendlichkeit der) verneint von Melanchthon; II, 491. Hobbes; III. 240. von Kant. VI, 617. (in ſo fern die Welt als Ding an ſich genommen wird) bejaht von ebend. (in ſo fern ſie als Inbegriff der Erſcheinungen gedacht wird.)
— — (Unveränderlichkeit der) Definition derſelben bey Plato. I, 201.
— — (Unzerſtörbarkeit der) deren Begriff beſtimmt von ebend. eb.
— — — deren Beweiß geführt von ebend. eb.
— — (Zufälligkeit der) bewieſen von ebend. 200.
Welt-Baumeiſter Beſtimmung des Erkenntnißgrundes ſeiner Exiſtenz bey Kant. VI, 622.
Welt-Geiſt deſſen Quelle beſtimmt von Agrippa. II, 418.
— — deſſen Tendenz von ebend. eb.
— — deſſen Verhältniß zur Welt von Anaxagoras. I, 64. fg.
Welt-Körper (obere) deren Verſchiedenheit von den untern nach der Annahme der Ariſtoteliker, beſtritten von Bruno. II, 825.
Welt-Ordnung (moraliſche) de-

deren Endzweck beſtimmt von Leibniz. IV, 153.
— — — [Liebe der] als das Weſen der Tugend betrachtet von Malebranche. III, 473.
Welt⸗Schöpfung ſiehe unter: Entſtehung der Welt.
Welt⸗Urſache (intelligente) zuerſt angenommen von Anaxagoras. I, 63.
— — — deren Nothwendigkeit bewieſen von Plato. I, 200.
Welt⸗Veränderungen deren Unendlichkeit bewieſen von Ariſtoteles, I, 320.
Welt⸗Weſen deren gegenſeitiges Verhältniß beſtimmt von Plotin. I, 683.
Werth (moraliſcher) deſſen objective Ungültigkeit behauptet von Ariſtipp. I, 108.
— — (Tauſch⸗) deſſen Verhältniß zum Werth einer Sache im Gebrauch beſtimmt von Smith. V, 615.
— — — deſſen reeller Maaßſtab beſtimmt von ebend. 616.
Werden deſſen Verhältniß zum Seyn beſtimmt von Spinoza. III, 519.
Werdens (Endlichkeit des) deren Bedeutung erklärt von ebend. eb.
— — (Ewigkeit des) deren Deduction bey ebend. eb.
Weſen deſſen Nominal⸗Erklärung bey Plato; I, 181. Wolf; IV, 591. Robinet. VI, 207.
— — deſſen mittelbare Erkenntnißquelle beſtimmt von Ridiger. IV, 719.
— — deren Haupt⸗Gattungen von Gaſſendi. III, 149.
— — (beſeelte) deren Begriff näher beſtimmt von Bruno. II, 775.
— — (einfache) deren Veränderung, worinn ſie beſtehe, beſtimmt von Wolf. IV, 591.
— — (ewige) auf die Namen⸗Weſen eingeſchränkt von Locke. IV, 268.
— — (Namen⸗) den reellen entgegengeſetzt von ebend. 267.
— — (objective) deren Erkenntnißgrund beſtimmt von Spinoza. III, 651.
— — (ſittliche) deren Definition bey Wollaſton. V, 322.
— — (theilbare) Annahme eines Mittelweſens zwiſchen ihnen und den untheilbaren. eb.
— — (vernünftige) Beſtimmung ihres Charakters bey Wollaſton. V, 322.
— — (vollkommenſtes) deſſen weſentlichſtes Attribut beſtimmt von Des Cartes. III, 15.
— — — deſſen Erkenntnißquelle von ebend. eb.
— — — deſſen Idee zuerſt von Xenophanes auf die Gottheit übertragen. I, 83.
— — (Ewigkeit der) deren Deduction bey Wolf. IV, 591.
Widerſpruch (Satz des) deſſen Gültigkeit als Erkenntniß⸗Princip auf die Metaphyſik ausgedehnt bis auf Kant; verworfen als ſolches von dieſem. VI, 599.

— — — Identificirung deſſelben mit dem Bewußtſeyn bey Wolf. IV, 591.
— — — Verwerfung deſſelben als des höchſten logiſchen Erkenntniß = Princips bey Gundling. IV, 691.
Widerſtreben deſſen Grund erklärt von den Stoikern. I, 141.
Willen Erklärung deſſelben bey Regis; III, 415. Locke; IV, 262. Budde. IV, 673.
— — deſſen Modificationen angegeben von Regis. IV, 414.
— — deſſen Verhältniß zur Neigung beſtimmt von Spinoza; III, 541. zum Verſtande von Budde. IV, 671.
— — (im engern Sinne) deſſen Beſtimmung bey Hobbes; III, 251. Regis. III, 415.
— — (göttlicher) deſſen abſolute Freyheit verworfen von Price. V, 341.
— — — [Freyheit des] deren Verhältniß zu der Freyheit des menſchlichen Willens beſtimmt von Regis. III, 421.
— — — [Handlungen des] deren Unterſchied von den Handlungen des menſchlichen beſtimmt von ebend. 414.
— — (guter [moraliſch]) Charakteriſirung deſſelben bey Kant. VI, 656.
— — (vernünftiger) entgegengeſetzt dem ſinnlichen von Ariſtoteles. I, 279.
— — — Beſtimmung ſeines conſtitutiven Princips bey ebend. eb.
— — — Beſtimmung ſeines Verhältniſſes zum ſinnlichen bey Gaſſendi. III, 156.
Willens (Aeußerungen des) deren zwiefache Gattung beſtimmt von Des Cartes. III, 29.
— — (Autonomie des) deren Bedeutung nach dem Kantiſchen Sprachgebrauch. VI, 652.
— — (determinirende Urſachen des) deren Beſtimmung bey Regis; III, 416. ſtufenweiſe Entwicklung bey dem Verf. des ſyſteme de la nature. VI, 109.
— — (Heteronomie des) Erklärung der Bedeutung dieſes Begriffs bey Kant. VI, 652.
— — (Krankheiten des) deren Princip beſtimmt von Budde. IV, 674.
— — (Gleichgültigkeit des) deren Eintheilung in eine objective, und reelle, (oder poſitive) bey Regis. III, 416.
Wirklich deſſen Definition bey Kant. VI, 605.
Wirklichen (Abhängigkeit des — von der göttlichen Allmacht) in welcher Beziehung ſie ſtatt finde, beſtimmt von Leibniz. IV, 153.
Wirkung deren Bedingungen beſtimmt von Hobbes. III. 247. 248.
— — deren Begriff von ebend.; 231. dem Verf. des ſyſteme de la nature. VI, 96.
— — Identität derſelben mit dem

dem Begriff der Thätigkeit angenommen von Hobbes. III, 248.
— — Verſchiedenheit derſelben von Werk angenommen von Kant. VI, 702.
— — (in die Ferne) deren Definition bey Kant. VI, 643.
— — (Idee der) deren Urſprung erklärt von Locke. IV, 263.
Wirkungen (magiſche) deren Möglichkeit angenommen von Agrippa; II, 417. Budde. IV, 668.
Wiſſenſchaft Beſtimmung ihres Begriffs bey Plato; I, 159. Ariſtoteles; 259. Hobbes. III, 236.
— — Angabe ihrer oberſten Erkenntnißquelle bey Campanella. II, 882.
— — Angabe ihres Kriteriums bey Hobbes. III, 236.
— — deren Princip nach der Beſtimmung des Carteſianiſmus; III, 403. Leibnizens. IV, 142. VI, 582.
— — deren Verhältniß zur Kunſt beſtimmt von Ariſtoteles; I, 260. Kant. VI, 702.
— — (feſte) deren Quelle angegeben von Plato. I, 168.
— — (reine) Beſtimmung derſelben bey ebend. eb.
— — (Methode der) deren Beſtimmung bey Fichte. VI, 749.
Wiſſenſchaften deren Eintheilung bey Baco. II, 957.
— — deren Unterſcheidungsgrund aufgeſtellt von Cäſalpinus. II, 602.
— — (Auszeichnung in) deren Bedingung beſtimmt von Helvetius. VI, 89.
— — (Verfall der) deſſen Urſachen. I, 813.
— — (Wiederherſtellung der) Angabe ihrer Urſachen. II, 3. fg.
Wiſſenſchafts-Lehre deren Erfinder. VI, 742.
— — deren abſolute Gültigkeit bewieſen. VI, 744.
— — deren Tendenz beſtimmt. VI, 748.
— — deren Verhältniß zu den aus ihr abgeleiteten Wiſſenſchaften. eb.
— — (Principien der) deren Charakter beſtimmt von Fichte. VI, 745.
— — — deren Aufſtellung. VI, 750. 751. 753.
Witz Charakteriſirung ſeiner Eigenſchaften bey Wolf. IV, 597.
Wörter deren allgemeine Bedeutung beſtimmt von Locke. IV, 266.
— — Angabe des Charakters ihrer Allgemeinheit bey ebend. eb.
Wohlfahrt (öffentliche) deren Innbegriff beſtimmt von Hobbes. III, 298. fg.
Wohlgefallen (moraliſches) deſſen Object beſtimmt von Hume. V, 227.
— — deſſen Quelle (negativ) von ebend. eb.
Wohlluſt deren Natur erklärt von Thomaſius. IV, 560.
Wolfianiſmus deſſen Verdienſte. IV, 583. Geſchichte der

der Streitigkeiten, welche über ihn geführt worden. 574. fg. Vorwürfe gegen ihn erhoben von Darjes V, 38. und Crouſaz. 44.
Wollen deſſen Begriff beſtimmt von den Stoikern. I, 145.
— — deſſen Verhältniß zum Denken von Malebranche. III, 436.
Wunder deſſen Begriff beſtimmt von Hume. V, 207.
— — deſſen objective Gültigkeit widerlegt von ebend. eb.

Z.

Zahl Unterſchied eines mathematiſchen und metaphyſiſchen Begriffs derſelben bey den Pythagoreern. I, 32. (deren nähere Beſtimmung bey Ariſtoteles. eb.)
— — Argumentation gegen ihre objective Gültigkeit bey Sextus Empiricus. I, 520.
— — Beſtimmung ihres Verhältniſſes zu den körperlichen Dingen bey Agrippa; I, 420. ihres Verhältniſſes zu ſich ſelbſt bey ebend. eb. zu andern Ideen in Rückſicht ihrer Beſtimmtheit und Klarheit bey Locke. IV, 264.
Zeit deren Anfang beſtimmt von Philo. I, 624.
— — deren Natur erklärt von Demokrit; I, 506. Heraklit; 512. Epikur; 513. Aeneſidem; 512. den Stoikern; 513. (Zweydeutigkeit der Platoniſchen Erklärungen in Anſehung der Objectivität oder Subjectivität derſelben. 184.) Ariſtoteles; 505. Strabo; eb. einigen ungenannten Dogmatikern des Alterthums, deren Erklärungen bey Ariſtoteles, andere, welche bey Sextus Empiricus zuſammengeſtellt und beurtheilt ſind; I, 316. 503. Hobbes; III, 241. Cruſius; V, 29. Kant. VI, 583.
— — deren Modi beſtimmt von Kant. VI, 603.
— — Beſtreitung ihrer Objectivität bey Ariſtoteles; I, 316. Sextus Empiricus; 508. Hobbes; III, 241. Kant. VI, 584.
— — Beweiß für ihre Priorität bey Kant. eb.
— — deren Urſprung erklärt von Locke. IV, 261.
— — (empiriſche) Erklärung derſelben bey Plato. I, 184.
— — (reine) deren Begriff beſtimmt von ebend. eb.
Zendaveſta Zweifel einiger neueren Gelehrten gegen deſſen Aechtheit; I, 592. deren Prüfung. 606.
Zinſen Angabe der Urſachen ihres Steigens und Fallens bey Hume. V, 533.
— — (Getraide-) deren Verhältniß zu andern Natural-Zinſen beſtimmt von Smith. V, 617.
— — (Grund-) deren Entſtehung erklärt von Hume. V, 533. Smith. V, 621.
— — — deren Maaßſtab beſtimmt von Smith. V, 650.
— — — Angabe ihres Verhältniſſes zu den geſtiegenen Waaren-Preiſen bey ebend. eb.
— — (Verbot der) deſſen nachthei-

theillige Wirkungen gezeigt von ebend. 689.
Zins-Fuß deſſen Höhe, wodurch ſie beſtimmt werde, nach Smith. V, 689.
— — Angabe der Urſachen ſeines Steigens von ebend. eb.
— — (niedriger) deſſen Vortheile beſtimmt von Hume. V, 532.
Zölle (Rück-) deren verſchiedne Arten beſtimmt von Smith. V, 714.
— — — deren urſprüngliche Beſtimmung angegeben von ebend. 728.
— — — deren Zuläſſigkeit, unter welcher Bedingung ſie Statt finde, von ebend. eb.
Zorn deſſen Entſtehung erklärt von Thomaſius. IV, 558.
— — deſſen Organ beſtimmt von Plotin. I, 721.
Zoroaſtriſmus deſſen Verbreitung unter den Juden. I, 590. Erſte Bekanntſchaft der Griechen mit demſelben. II, 158. Spuren einer Emanations-Theorie in demſelben. 379.
Zufällig deſſen Begriff beſtimmt von Spinoza. III, 545.
Zufälligkeit deren Charakter beſtimmt von Melanchthon. II, 490.
— — (moraliſche) deren Verhältniß zur phyſiſchen beſtimmt von ebend. eb.
Zufall Definition deſſelben bey Ariſtoteles; I, 304. dem Verf. des ſyſteme de la nature. VI, 148.
— — Beweis ſeiner Exiſtenz: eb.
Zufriedenheit (Selbſt-) deren Hauptbedingung beſtimmt von Shaftesbury; V, 291. Price. 337.
Zurechnung deren Erklärung beym Verf. des ſyſteme de la nature. VI, 111.
Zuſammendrückungs-Kraft deren Erklärung bey Kant. VI, 641.
Zuſammengeſetzt deſſen Begriff beſtimmt von Thomas von Aquino. II, 520.
— — deſſen Verhältniß zum Einfachen von ebend. eb.
Zuſchauer (Engliſcher) deſſen Werth beurtheilt. V, 300.
Zuſtand (unvollkommner) Definition deſſelben bey Wolf. IV, 629.
— — (vollkommner) deſſen Begriff beſtimmt v. ebend. eb.
Zweck identificirt mit den Trieben von Spinoza. III, 546.
Zwecke (Vernunft-) Erklärung dieſes Begriffs bey Reid. V, 256.
Zweckmäßigkeit (objective [äußere]) deren Begriff beſtimmt von Kant. VI, 686.
— — — — Gründe für und wider ihre Realität bey ebend. eb.
— — — [innere] Erklärung derſelben bey ebend. eb.
— — (ſubjective) Beſtimmung ihres Begriffs bey ebend. eb.
Zweyheit deren Erklärung bey den Pythagoreern. I, 41.

[illegible]

Bayerische
Staats-
Bibliothek
München

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Buhle, Johann Gottlieb, 1763-1821

Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften

Bd.: 6

Göttingen (1804)

H.lit.u. 109-29
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10447541-5
VD18 90733304-001